J.
C/8

"Les cours de Sorbonne"

SOCIOLOGIE

POUR LE CENTENAIRE DE LA MORT DE PIERRE-JOSEPH PROUDHON

PROUDHON et MARX : Une confrontation

(Cours public 1963-64)

DONACIÓN
RUIZ GIMÉNEZ

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE
MADRID
F. DE DERECHO
BIBLIOTECA

par

G. GURVITCH

Professeur
à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines
de Paris

A. 4043

1948

CENTRE DE DOCUMENTATION UNIVERSITAIRE
5 PLACE DE LA SORBONNE . PARIS-V

Introduction au Cours

Première Leçon

Il y a une dizaine d'années, j'ai donné un cours sur Proudhon que j'avais confronté, en tant qu'un des fondateurs de la sociologie, avec Saint-Simon d'une part, avec Marx d'autre part. Une réédition de ce cours est déjà presque épuisée. Quant à la Sociologie de Karl Marx, le cours que j'ai publié sur ce sujet constitue, sous sa forme définitive, le chapitre XII du Volume II de la Vocation Actuelle de la Sociologie, 2° édition, 1963.

°
° °

Le but de ce cours est assez différent. En effet, il s'agit, aux approches de la célébration du centenaire de la mort de Proudhon (début 1865), de confronter Proudhon et Marx, non seulement en tant que sociologues (1) et non seulement, même, en tant que doctrinaires politiques et sociaux, mais aussi dans leur influence réelle sur le mouvement ouvrier, influence aussi profonde aujourd'hui qu'elle le fut hier. Quand je dis hier, il s'agit de la Révolution de 1848, de la constitution de la Première Internationale par Marx en 1865-1872, où marxistes et proudhoniens, guidés par Bakounine, ont lutté ferme, enfin de la Commune de Paris (1871), où l'influence des proudhoniens, sans que Marx s'en rende compte, fut prédominante. Marx, en effet, dans son écrit sur la Guerre Civile en France a approuvé toutes les mesures prises par la Commune, sans préciser leur inspiration.

Par la suite, les efforts pour réconcilier Proudhon et Marx n'ont pas manqué, à commencer par ceux de Bakounine. Ils ont été continués par ceux des socialistes français, de Brousse à Jaurès, et par ceux des socialistes belges, de Caesar de Paepe à Vandervelde (1880-1938). Il faudrait suivre cette lignée doctrinale en Grande-Bretagne, à partir d'une époque plus récente, de Sidney et Beatrice Webb, les théoriciens du Travaillisme au début du XX° siècle, en passant par le regretté G.D.H. Cole, l'un des principaux inspirateurs du Guild Socialism, en vogue dans les années 1918-1925 en Grande-Bretagne, et en terminant par un important représentant de la sociologie politique et l'un des chefs les

---

(1) Ce qui provoquera quelques répétitions par rapport à mon cours Proudhon-Sociologue, mais également des modifications dans mon interprétation.

plus en vue du Travaillisme, Harold Laski, mort en 1950.

A tout ceci s'ajoute l'influence du proudhonisme, non seulement sur le syndicalisme révolutionnaire français qui a beaucoup fait parler de lui durant les années 1900-1914, mais également, d'une façon inconsciente peut-être, sur certaines positions de Lénine, et même, ce qui paraît plus inattendu encore, sur la constitution des soviets de base dans les usines, durant les deux périodes de la Révolution Russe : en 1917, sous le gouvernement provisoire, et depuis Octobre 1917 jusqu'en 1919, sous le premier gouvernement communiste. Je parle en connaissance de cause, car j'ai été un témoin direct de ces deux révolutions et de la fondation des premiers soviets de base. Ce sont les Conseils ouvriers de base, d'abord très puissants, ensuite dissous durant la guerre civile russe (1920), qui ont idéologiquement inspiré les mouvements nés dans les différents pays, pour revendiquer "le contrôle ouvrier", comme on disait en Occident entre 1922 et 1930. Après la seconde guerre mondiale, le mouvement en faveur de l'autogestion ouvrière prit des proportions importantes dans les démocraties populaires de l'Europe Orientale. Après certains déboires, ce mouvement a parfaitement réussi dans le collectivisme décentralisé et pluraliste instauré à partir de 1950 en Yougoslavie. On peut donc affirmer que l'influence de Proudhon comme doctrinaire social est restée bien plus vivace jusqu'à nos jours qu'on ne le pense.

Au point que, en août 1963, lors de sa visite en Yougoslavie, dans un discours prononcé dans une grande entreprise de la banlieue de Belgrade, Khrouchtchev a dû reconnaître le succès de l'autogestion ouvrière dans l'augmentation de la productivité industrielle de la Yougoslavie. Et même, il a promis d'envoyer en Yougoslavie une commission d'experts soviétiques pour envisager le rétablissement de l'autogestion ouvrière en U.R.S.S. et l'inclusion de cette autogestion dans la nouvelle constitution de l'U.R.S.S.

Dans ces conditions, il nous paraît loisible de nous demander si l'on ne peut pas parler de revanches successives de Proudhon, après la condamnation sévère que lui ont infligée Marx et surtout le marxisme officiel. Cette mise à l'index a duré exactement 125 ans. Elle s'est appuyée sur le célèbre ouvrage de Marx : La Misère de la Philosophie (1847), qui porte comme sous-titre : Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon, et constitue une critique virulente de l'important ouvrage de Proudhon : Système des Contradictions Economiques, 1846, Volumes I et II, portant comme sous-titre : La Philosophie de la Misère. Marx accuse Proudhon de n'être qu'un "petit bourgeois" balloté entre des contradictions inextricables et de n'avoir jamais pu comprendre, ni ce qu'est la dialectique, ni même ce qu'est la lutte de classe. Dans le Manifeste Communiste, paru quelques semaines avant la Révolution de Février 1848, le jugement de Marx devient encore plus sévère. Proudhon

y est catalogué parmi les socialistes bourgeois et réactionnaires. Etrange jugement, dont nous devrons expliquer l'origine, si l'on tient compte du fait que Proudhon a été la "tête de Turc" de la bourgeoisie française depuis son élection à l'Assemblée Constituante, le 8 Juin 1848, par les ouvriers de Paris. (D'une façon paradoxale, son adversaire Thiers, son persécuteur Louis Bonaparte, et Pierre Leroux furent élus le même jour !).

Précisons que durant sa fameuse controverse avec Thiers, lors des sanglantes journées de Juillet 1848, et en particulier dans son célèbre discours du 31 Juillet 1848 à l'Assemblée Nationale, Proudhon a eu le courage d'opposer, pour la première fois dans cette Assemblée, les prolétaires et les bourgeois. Un énorme scandale s'ensuivit, qui valut au "citoyen Proudhon" un blâme quasi unanime de l'Assemblée Nationale.

La scène, commentée par tous les quotidiens de l'époque, nous est rapportée par Proudhon lui-même dans les Confessions d'un Révolutionnaire (1849), le premier de ses ouvrages écrits à la prison de Sainte-Pélagie. Incarcéré le 5 Juin 1849, il devait y rester trois ans pour offense au Prince-Président. Les Confessions, écrites en trois mois, parurent en automne 1849. J'en extrais les lignes suivantes : "Je devais, moi élu de la plèbe, journaliste du prolétariat, ne pas laisser cette masse sans direction et sans conseil : cent mille hommes enrégimentés (d'abord, insurgés ensuite) méritaient que je m'occupasse d'eux." (p. 170).

Membre du comité des finances de l'Assemblée, Proudhon exige, aux approches du terme des loyers du 15 Juillet 1848, un moratorium de la moitié du terme sans pourcentage, et relie cette proposition avec son idée de la Banque Populaire accordant les "crédits gratuits".

Il commente dans son discours sa proposition comme suit : "Voici donc, indépendamment des voies et moyens que j'examinais tout à l'heure, quel est le sens de ma proposition :

1.- Dénonciation à la propriété et à la classe bourgeoise.
2.- Mise en demeure, adressée à la propriété, de procéder à la liquidation sociale, et, entre temps, de contribuer, pour sa part, à l'oeuvre révolutionnaire ; les propriétaires rendus responsables des conséquences de leur refus.

Voix nombreuses. -Monsieur le Président, faites expliquer l'Orateur ! Proudhon. - Elle (ma proposition) signifie, qu'en cas de refus, nous procéderions nous-mêmes à la liquidation sans vous. Voix nombreuses. - Qui, vous ? Qui êtes-vous ? (Agitation). Proudhon. - Lorsque j'ai employé les deux pronoms "vous" et "nous", il est évident que, dans ce moment-là, je m'identifiais, moi, avec le prolétariat, et que je vous identifiais, vous, avec la classe bourgeoise. Le citoyen Saint-Priest. - C'est la guerre sociale ! Un autre député. - C'est le 23 Juin à la tribune !

Proudhon.- La propriété, prenez-y garde, elle est (déjà) abolie. Ce n'est pas moi qui ai fait cela, c'est vous !... Vous l'avez abolie le 24 Février par le décret qui assura le droit au travail et garantit son organisation ; vous l'avez abolie en proclamant le caractère de la Révolution, qui n'est pas seulement politique, mais, en premier lieu, social". Et Proudhon de terminer : "Le capital a peur, et son instinct ne le trompe pas : le socialisme a les yeux sur lui". (Cité d'après l'Introduction de Daniel Halévy, pp. 32-35, aux Confessions, éd. Marcel Rivière. 1929).

Proudhon explique, dans ses Confessions : "Louis Blanc représente le socialisme gouvernemental, la révolution par le pouvoir (politique), comme je représente le socialisme démocratique, la révolution par le peuple" (par le bas, par les travailleurs). (p. 200)... Flocon m'a dit un jour, à propos de mon discours du 31 Juillet : "C'est vous qui avez tué le droit au travail". - Dites plutôt, lui répondis-je, que j'ai égorgé le capital". (p. 201). Et Proudhon d'ajouter : "J'ai contribué, sans l'avoir voulu, à faire rejeter de la Constitution le droit au travail - et je ne regrette point d'avoir épargné à mes collègues, à mon pays, ce nouveau mensonge -, par une réponse que je fis à M. Thiers, au comité des finances. Donnez-moi le droit au travail, lui disais-je, et je vous abandonne le droit de propriété. Je voulais indiquer par là que le travail modifiant incessamment la propriété, et par suite la Constitution et l'exercice de l'autorité, la garantie du travail serait le signal d'une réforme complète des institutions" (pp. 225-226).

"Je distingue," écrit-il dans un autre passage des mêmes Confessions, "deux espèces de constitutions : l'une que j'appelle la constitution sociale, l'autre, qui est la constitution politique. La constitution sociale n'est autre chose que l'équilibre ... des forces économiques qui sont, en général : le Travail, la Division du Travail, la Force collective, ... les Machines, la Propriété, ... la Réciprocité des garanties" (p. 217). Par contre, "la constitution politique" et même la séparation des pouvoirs ne sont "qu'une manière de faire participer les classes favorisées au bénéfice du gouvernement" (p. 227). En bref, toute constitution politique qui n'est pas limitée et dominée par une constitution sociale ne peut représenter que la domination des classes privilégiées.

Tout lecteur informé reconnaîtra ici l'influence de Saint-Simon (réinterprété) sur Proudhon et ne pourra nier que les pensées de Proudhon et de Marx suivent des chemins parallèles, et que Proudhon se révèle, ici comme sur beaucoup d'autres points, le prédécesseur de Marx.

Proudhon écrit dans les Confessions : "Voter la Constitution de 1848, où les garanties sociales sont considérées comme émanation de l'autorité, c'était donc mettre la constitution sociale au-dessous de la constitution politique, les droits du producteur après les droits du citoyen ; c'était abjurer le socialisme, renier la Révolution. Organiser le travail, le crédit, l'assistance, c'est affirmer la constitution sociale. Or, la constitution sociale subalternise, nie la constitution politique" (p.228). Nous aurons l'occasion de revenir dans ce cours sur les thèses de Proudhon où la sociologie se mêle à une doctrine sociale prêchant un idéal, ce qui, d'ailleurs, est également le cas de Marx.

Rappelons ici les réactions indignées de l'Assemblée Nationale au discours de Proudhon du 31 Juillet 1848. Par 691 voix sur 693, elle rejette ses propositions et vote le blâme suivant :

"Considérant que la proposition du citoyen Proudhon est une atteinte odieuse aux principes de la morale publique ; qu'elle viole la propriété ; qu'elle encourage la délation ; qu'elle fait appel aux plus mauvaises passions ; considérant, en outre, que l'orateur a calomnié la Révolution de Février 1848 en prétendant la rendre complice des théories qu'il a développées, l'Assemblée Nationale passe à l'ordre du jour".

Le Moniteur (républicain modéré) publia le commentaire suivant de ce blâme : "Proudhon avait irrité tout le monde : la droite, en menaçant la richesse, la gauche, en faisant porter sur ses représentants toutes les responsabilités ; il était seul en face de six cents hommes exaspérés". (D. Halévy, op cit p. 35).

Bien plus intéressants sont les commentaires de Proudhon lui-même dans ses Confessions. "A partir du 31 Juillet," écrit-il notamment, "la révolution de février est devenue irrévocable : la question sociale avait enfin reçu une signification positive ... En 1848, la peur du socialisme ... a forcé tout le monde à réfléchir sur les conditions du travail et de la propriété ... Les prétendants peuvent venir, les majorités essayer des coups d'Etat : on n'aura rien fait, on aura compromis de plus en plus l'ordre dans les villes et les campagnes, tant qu'on n'aura pas répondu (aux exigences) du travailleur. Car, dans le système capitaliste, système à la fois d'individualisme et de subalternisation, incompatible avec une démocratie égalitaire, il n'y a plus d'autre moyen d'en finir avec le socialisme que la mitraille, le poison et les noyades" (pp. 201-202).

Il faut créer à la classe ouvrière sa propre administration, "lui faire sa part dans l'Etat, la reconnaître comme pouvoir nouveau" (p. 202). "Reconnaître la classe prolétarienne comme pouvoir nouveau", cette exigence n'éveille-t-elle pas des consonnances avec la "dictature du prolétariat" de Karl Marx, malgré la différence des accentuations chez un

soi-disant "anarchiste", comme Proudhon aimait à se proclamer, ou chez un communiste, comme Marx se désignait lui-même ? Voici à nouveau une question qui demande un examen plus approfondi et à laquelle nous reviendrons dans ce cours.

Mais citons encore ici une confirmation de l'attitude de Proudhon en 1848, attitude conséquente avec elle-même, essentiellement prolétarienne et favorable à la révolution sociale. Dans son article : Toast à la Révolution, publié dans Le Peuple, du 17 Octobre 1848, nous lisons : "Ainsi la Révolution, après avoir tour à tour été religieuse, philosophique, politique, est devenue économique. Et comme toutes ses devancières, ce n'est rien de moins qu'une contradiction au passé, une sorte de renversement de l'ordre établi qu'elle nous apporte. Sans ce revirement complet des principes et des croyances, il n'y a pas de révolution, il n'y a que mystification". (Appendice aux Confessions, p. 402). "Que nous manque-t-il pour accomplir l'oeuvre confiée à nos mains ? ... Une seule chose : La Pratique Révolutionnaire ! ... Ce qui constitue la pratique révolutionnaire, c'est qu'elle ne procède plus par détail et diversité, ou par transitions imperceptibles, mais par simplifications et enjambements. Elle franchit, dans de larges équations, les termes mitoyens" (p. 403). "Le gouvernement suffira, je l'espère, avec l'Assemblée Nationale, à maintenir la forme républicaine ... Mais le pouvoir révolutionnaire ... n'est plus aujourd'hui dans le gouvernement ; il n'est pas dans l'Assemblée nationale : il est en vous (citoyens prolétaires). Le peuple seul, opérant par lui-même sans intermédiaire, peut achever la Révolution économique fondée en Février. Le peuple seul peut sauver la civilisation et faire avancer l'humanité ! (p. 406).

De nouveau, on est frappé par le parallélisme avec la doctrine politique élaborée simultanément par Marx. Ne sent-on pas vibrer de semblables appels dans la célèbre formule du Manifeste : "L'émancipation des travailleurs sera l'oeuvre des travailleurs eux-mêmes". Cependant, on peut être sûr que Proudhon, après avoir lu la Misère de la Philosophie (qui consomma sa brouille avec Marx), et après l'avoir qualifié de "ténia du socialisme", n'ouvrit jamais le Manifeste Communiste , ni aucun des autres ouvrages de Marx.

Mais revenons à Proudhon. Dès son entrée à l'Assemblée Nationale, il remarqua la curiosité générale, plutôt hostile, que sa personne suscitait chez la plupart de ses collègues. "On s'étonne", a-t-il écrit ironiquement à un ami, "que je n'aie ni cornes, ni griffes". Or, son discours du 31 Juillet devait apprendre au public qu'il avait les unes et les autres et savait s'en servir. Le résultat fut immédiat. Voici ce qu'écrit Proudhon lui-même dans les Confessions : "A dater du 31 Juillet, je devins, suivant l'expression d'un journaliste, l'homme-terreur. Je ne crois pas qu'il y ait jamais eu d'exemple d'un tel déchaînement. J'ai

été prêché, joué, chansonné, placardé, biographié, caricaturé, blâmé, outragé, maudit ; j'ai été signalé au mépris et à la haine, livré à la justice par mes collègues, accusé, jugé, condamné par ceux qui m'avaient donné mandat, suspect à mes amis politiques, espionné par mes collaborateurs, dénoncé par mes adhérents, renié par mes coreligionnaires. Les dévots m'ont menacé, dans des lettres anonymes, de la colère de Dieu... Des pétitions sont parvenues à l'Assemblée nationale pour demander mon expulsion comme indigne". (p. 202). "Il m'a été donné, par l'effet de circonstances que je n'avais point provoquées, de remuer à une profondeur jusqu'alors inconnue la conscience de tout un peuple, et de faire sur la société une expérience comme il ne sera peut-être jamais donné à un philosophe d'en tenter une seconde " (p. 203). Et Proudhon de conclure d'une façon bien trop optimiste : "Le capital ne ressaisira jamais sa prépondérance : son secret est dévoilé" (p. 283). "Il n'y a plus que deux partis, le parti du Travail et le parti du Capital" (p. 336). "Je suis du parti du Travail contre le parti du Capital ; et j'ai travaillé toute ma vie" (p. 338). "Plus d'exploitation de l'homme par l'homme, au moyen du cumul des capitaux" (p. 340). "La question, pour ceux qui ont étudié la matière, n'est plus de savoir comment on peut accorder la propriété, telle qu'elle est, avec l'extinction du prolétariat, mais comment il est possible d'abolir le prolétariat et par suite de transformer la propriété... sans désorganiser la société" (p. 323). Dans les notes finales des Confessions se font de nouveau entendre des consonnances proches de celles de Marx, sans toutefois qu'elles suppriment la spécificité de la doctrine sociale proudhonienne.

o
o o

On s'étonnera peut-être que Marx, qui a tant vitupéré Proudhon entre 1847 et 1865 et, ensuite, durant les luttes de leurs partisans à la Première Internationale, non seulement commence par admirer Proudhon dans ses Ouvrages de jeunesse, mais encore cherche à lui rendre justice dans la Note Nécrologique qu'il lui consacre au début de 1865.

Remarquons qu'en ses débuts, après avoir pris connaissance du "Premier Mémoire sur la propriété" intitulé : "Qu'est-ce que la propriété ?" (1840), Marx parle dans la "Rheinische Zeitung" du 16 octobre 1842 "des travaux si pénétrants de Proudhon" ; et que, dans une lettre écrite à la même époque, il mentionne Proudhon comme étant "le penseur le plus hardi du socialisme français". Dans La Sainte Famille (oeuvre collective écrite par Marx, et Engels , 1844-1845), Marx prend la défense de Proudhon contre ses critiques allemands, et le loue d'être le seul prolétaire authentique de tous les écrivains socialistes. Il dit notamment : "Proudhon n'écrit pas simplement dans l'intérêt des prolétaires ; il est lui-même prolétaire, ouvrier. Son ouvrage est un

manifeste scientifique du prolétariat français et présente donc une grande importance historique". Dans un autre texte, Marx déclare : "Proudhon soumet la base de l'économie nationale, la propriété privée, à un premier examen sérieux, absolu en même temps que scientifique. L'ouvrage de Proudhon : Qu'est-ce que la propriété ? a, pour l'économie nationale moderne, la même importance que l'ouvrage de Sieyès : Qu'est-ce que le Tiers-Etat ? pour la politique moderne".

Pour en revenir à la notice nécrologique consacrée à Proudhon dans le Sozial-Demokrat (n° 16, 17 et 18 de l'année 1865), Marx y rapporte le fait suivant : "Pendant mon séjour à Paris, je suis entré en relations personnelles avec Proudhon...". Il prétend, au cours de longues discussions, souvent prolongées toute la nuit, avoir "injecté" à Proudhon "l'hégelianisme, à son grand préjudice, puisque, ne sachant pas l'allemand, il ne pouvait étudier la chose à fond" (Annexes à la Misère de la Philosophie, éd. Sociales, Paris, 1946, p. 130). J'ai dû contredire cette affirmation de Marx dans ma thèse principale L'Idée du Droit Social, 1932, où un chapitre entier est consacré à Proudhon (pp. 327-406) et, ensuite, à trente ans de distance, dans mon livre Dialectique et Sociologie, 1962, aux chapitres VI (La dialectique chez Hegel), VII (La dialectique chez Proudhon) et VIII (La dialectique chez Marx), pp. 73-156. Nous y reviendrons dans mon cours. Dans mes écrits, j'ai essayé de montrer que la dialectique de Proudhon et celle de Marx, ne devaient ni l'une, ni l'autre, rien à la dialectique hégelienne, et qu'elles étaient bien plus proches l'une de l'autre qu'il ne paraît, tout en restant distinctes. Quant aux sources d'information de Proudhon sur Hegel, la principale demeure le Cours de Psychologie, Vol. I et II, d'un émigré allemand, Ahrens, qui contient un exposé détaillé de l'histoire de la philosophie allemande de Leibnitz à Hegel et Krause (Vol. I, 1836, pp. 47-132).

D'ailleurs, Proudhon commença à discuter la dialectique hégelienne bien avant l'arrivée de Marx à Paris et même bien avant la publication de son ouvrage La Création de l'Ordre dans l'Humanité, terminé en 1842 et sorti au début de 1843, c'est-à-dire deux ans avant l'arrivée de Marx à Paris.

-°-

Introduction au Cours (fin)

Deuxième Leçon

Je dois ajouter aux indications données à la fin de mon premier cours, que l'information de Proudhon sur la dialectique de Hegel est bien antérieure non seulement à ses conversations de 1844 avec Marx, mais à celles qu'il eut avec le journaliste allemand Karl Grün en 1843. D'ailleurs Proudhon, comme Marx lui-même, juge très sévèrement les connaissances de K. Grün, dont le livre, Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien (1845), révèle le niveau intellectuel. Quant aux informations sur Hegel venant de cet auteur, Proudhon est catégorique. Il écrit : "Karl Grün ne m'a rien dévoilé du tout sur Hegel ; s'il l'a dit, il a dit une impertinence" (Correspondance, vol. II, lettre du 17 mai 1848). Ce que Proudhon sait de Hegel, ne vient pas davantage de ses conversations plus tardives avec Bakounine et Herzen. La vraie source d'information de Proudhon concernant la dialectique allemande, comme nous l'avons dit dans notre première conférence, est au premier chef le Cours de Psychologie en 2 volumes d'Ahrens (1836, vol. I, pp. 47-132). - Ahrens se déclare favorable aux idées de Fichte et Krause et attaque Hegel. Il fut un admirateur et un continuateur de Krause. Or, Ahrens faisait, au Collège de France, des cours libres sur la philosophie allemande, au moment où Proudhon, de 1838 à 1841, titulaire de la Bourse Suard de l'Académie de Besançon, suivait des cours à l'Ecole des Arts et Métiers et au Collège de France. Par la suite, l'ami et disciple de Proudhon, Darimon, publia, en 1848, un livre sur Krause dédié à Ahrens, et celui-ci, dans son Cours de Droit Naturel (2e éd. 1842, p. 356, note 3), parle avec sympathie de Proudhon. Enfin, le fils de Fichte, Hermann Fichte, également professeur de Philosophie et éditeur des Oeuvres Posthumes de son père, a jugé nécessaire de rendre visite à Proudhon le 28 août 1851 à la prison de Sainte-Pélagie, selon le témoignage de Proudhon lui-même (Correspondance, vol. IV, p. 92).

Pour toutes ces raisons, les sources de la dialectique de Proudhon nous paraissent indiscutables. De plus, il n'est pas sans intérêt de souligner que pour Ahrens, sous l'influence de Fichte et Krause, "la dialectique, qui est une voie pour arriver à l'intuition des totalités" se combine précisément avec "l'intuition expérimentale", dont les données sont toujours pluralistes. Ce que j'avance au sujet des sources de la dialectique de Proudhon se confirme par le fait que, déjà dans ses tout premiers ouvrages : De la Célébration du Dimanche (1839), le Premier Mémoire sur la Propriété : Qu'est-ce que la Propriété ? (1840), le Deuxième Mémoire sur la Propriété (1841), sans parler de la Création de l'Ordre dans l'Humanité (1843, écrit en 1842), il est de plus en plus question de "dialectique", à une époque où ni Grün, ni Marx ne vivaient à Paris. Ainsi, dans la Célébration du Dimanche (nouvelle éd.

(1926), Proudhon constate que "Moïse ne s'est point occupé à élever un monument dialectique" (p. 39). Notre auteur insiste (sans employer ce terme) sur une dialectique entre la classe ouvrière et la classe possédante, en ce qui concerne le repos hebdomadaire.

Dans le Premier Mémoire sur la Propriété, où toute l'analyse est fondée sur une dialectique entre société, propriété et travail, la dialectique de Hegel se trouve invoquée pour dire que la communauté de biens, premier terme du développement social, est la thèse, que la propriété est l'antithèse, et que, dans la synthèse, doivent être éliminés les éléments hostiles à la sociabilité, éléments impliqués dans les deux premiers termes, afin "que les restes forment, en se réunissant, le véritable mode d'association humanitaire" (pp. 324-325). La dialectique propre à la justice (d'abord force, ensuite ruse, enfin équité), ne fait que préparer une dialectique de la liberté collective dans la vie sociale (pp. 332-347). Je ne veux que mentionner les allusions à la dialectique contenues dans le Second Mémoire sur la Propriété, 1841, et surtout dans la Création de l'Ordre dans l'Humanité, 1843, où le terme de dialectique ainsi que la méthode dialectique interviennent sans cesse car j'analyserai ces ouvrages dans les conférences qui vont suivre.

Pour l'instant, revenons aux rapports personnels de Proudhon et de Marx, afin de terminer cette introduction. Il est indiscutable que Proudhon et Marx, au cours de leurs discussions à Paris en 1844, n'ont pas sympathisé. Pourtant, cela n'a pas empêché Marx de proposer, fin 1845, à Proudhon - et seulement à Proudhon, parmi les nombreux socialistes français disponibles - de devenir le correspondant de son "organisation de propagande internationale du socialisme", mouvement qui a précédé la Première Internationale. Mais Proudhon, guidé aussi bien par son antipathie personnelle à l'égard de Marx que par une opposition au dogmatisme qu'il croyait déceler dans le texte que Marx lui communiquait, refusa l'honneur qui lui était fait, ce qui donna un caractère définitif à leur brouille.

Néanmoins, dans sa Note Nécrologique consacrée à Proudhon (1865), Marx tient à lui rendre justice, au moins partiellement. Il dit notamment : "Sa première oeuvre "Qu'est-ce que la propriété ?", est de beaucoup la meilleure. Elle fait époque, si ce n'est par la nouveauté de ce qu'il dit, du moins par la manière neuve et hardie de tout dire. Les socialistes français dont il connaissait les écrits, avaient naturellement, non seulement critiqué, de divers points de vue, la propriété, mais encore l'avaient utopiquement supprimée. Dans ce livre, Proudhon est à Saint-Simon et Fourrier à peu près ce que Feuerbach est à Hegel" (pp. 138-139). Quand on connait l'importance attribuée par Marx à Feuerbach (cf. ses célèbres "Thèses sur Feuerbach"), on doit convenir que la comparaison avec Feuerbach constitue un très grand éloge à l'égard de Proudhon.

Marx continue : "L'audace provocante avec laquelle Proudhon porte la main sur le sanctuaire de l'économie politique, les paradoxes spirituels avec lesquels il se moque du plat sens commun bourgeois, sa critique corrosive, son amère ironie, avec un sentiment de révolte profond et vrai contre les infamies de l'ordre des choses établi, son esprit révolutionnaire, voilà ce qui électrisa les lecteurs de Qu'est-ce que la Propriété ? et imprima une puissante impulsion dès l'apparition du livre" (ibid.)

Et Marx enchaîne, après avoir rappelé les critiques portées contre Proudhon dans "La Misère de la Philosophie" : "Cependant, son attitude à l'Assemblée Nationale ne mérite que des éloges... Après l'insurrection de juin, c'était un acte de grand courage. Elle a eu, de plus, cette conséquence heureuse que M. Thiers, dans sa réponse aux propositions de Proudhon (publiée ensuite sous forme de livre), dévoila le piédestal d'enfant sur lequel se dressait ce pilier intellectuel de la bourgeoisie française. Opposé à Thiers, Proudhon prit en effet les proportions d'un colosse antédiluvien" (p. 142). Après avoir jugé très sévèrement les projets de Proudhon concernant le "crédit gratuit" par la "Banque du Peuple", Marx termine sa Note Nécrologique en attaquant, non sans raison, l'ouvrage de Proudhon, La Révolution Sociale démontrée par le coup d'Etat du 2 décembre (1852). Cependant, il en simplifie beaucoup le contenu, en accusant Proudhon de "coquetterie avec Louis Bonaparte". La position de Proudhon dans cet ouvrage - le moins réussi peut-être qu'il ait écrit - est bien plus complexe : il y affirme que l'avènement de Louis Bonaparte correspondait à la fusion de la multiplicité des partis bourgeois en un seul, la proximité de la Révolution Sociale mettant fin à la multiplicité des partis politiques qui se réduisaient désormais à deux : le parti du Capital et le parti du Travail. Nous y reviendrons ultérieurement. Accordons tout de même à Marx que sa propre analyse, dans Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte (1853) est plus profonde, perspicace et réaliste que celle de Proudhon, qu'il rejoint pourtant dans certaines constatations.

Cependant, ce qui frappe dans cette Note Nécrologique, c'est que Marx ne mentionne même pas les autres ouvrages de Proudhon, tel le Manuel d'un Spéculateur à la Bourse (1853), dont la préface contient une description du "féodalisme industriel" qui se transforme en "Empire industriel", et auquel il oppose la démocratie industrielle - source de l'idée si vivace aujourd'hui d'"autogestion ouvrière" ; il ne mentionne pas non plus De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, en 4 volumes (1858) (1), ni Du principe fédératif et de la nécessité de

---

(1) Cet ouvrage est le seul cité dans une note plus qu'agressive du Capital, qui, par ses déformations, ne fait qu'attester que Marx ne l'a pas lu sérieusement.

reconstituer le Parti de la Révolution (1863), ni Guerre et Paix (1861), ni, enfin et surtout, De la capacité politique des Classes Ouvrières (1865), si proche de la position de Marx. Nous ne pouvons plus douter que Marx a cessé de lire Proudhon après 1850, comme Proudhon a cessé de lire Marx après 1847 ! Mais Proudhon est bien plus excusable que Marx, car durant la vie du premier, Marx n'a publié, en dehors du Manifeste Communiste (1848), - très peu lu à ce moment-là - que La Contribution à la Critique de l'Economie Politique (1859), en allemand (donc inaccessible à Proudhon). Le premier volume du Capital (également en allemand) ne devait paraître qu'en 1867, c'est à dire, deux ans après la mort de Proudhon.

Pourtant, la mort elle-même ne parvient pas à libérer Marx de Proudhon. On pourrait parler de la vengeance posthume de Proudhon, vengeance bien impressionnante. Déjà, en 1848, après un voyage en France durant la Révolution, Friedrich Engels prévient Marx que "le proudhonisme reste vraiment l'expression la plus complète de la conviction de ces âmes d'ouvriers français. C'est pourquoi il n'y a rien à faire". Marx devait s'en convaincre durant les sept ans qu'a duré la "Première Internationale" empoisonnée par les luttes violentes des marxistes et des proudhoniens soutenus par les partisans de Bakounine. L'opinion de ce dernier est intéressante. Il écrit, en 1868, trois ans après la mort de Proudhon : "Marx est un penseur admirable lorsqu'il s'agit de la critique du régime capitaliste au point de vue économique... Mais il y a, dans sa pensée même, une tendance autoritaire incorrigible. Proudhon comprend infiniment mieux ce que signifient liberté et révolution. Il faut les unir dans un seul système pour faire brûler le feu sacré de la révolution". Dans une lettre personnelle à un de ses partisans, Bakounine dit : "Il y a deux Proudhon : un juriste-réformiste, bien coiffé et bien rusé, et un vrai révolutionnaire-prolétaire qui appelle à la révolution sociale. Non seulement je préfère ce dernier, mais j'affirme que toute son influence sur la classe ouvrière vient du second". Marx en a fait l'expérience durant la Commune de 1871. S'il avait vécu jusqu'à la constitution des soviets de base durant la première période de la Révolution russe de 1917-1919, il aurait été obligé d'applaudir une seconde fois.

Il semble que l'ombre de Proudhon poursuiva Marx jusqu'au sein de son foyer familial. Celui-ci n'a-t-il pas écrit avec irritation à Engels, en 1882, au sujet de ses deux gendres, qui ont joué un rôle important dans l'introduction du marxisme en France : "Longuet (le survivant de la Commune) est le dernier proudhonien, Lafargue, le dernier blanquiste ; qu'ils aillent tous les deux au diable..."

Et comment Marx pourrait-il oublier Proudhon, puisque lui-même, dans son idéal politique final, reste rigoureusement libertaire et prédit la disparition de l'Etat dans la "seconde phase du communisme" ! Proudhon, dans ses derniers ouvrages, est devenu bien plus prudent, se contentant de rechercher un "balancement" entre démocratie industrielle et démocratie politique radicalement transformée .

1ère Partie

Les Oeuvres et la Vie de Proudhon jusqu'à la Révolution de 1848

Nous allons examiner, l'un après l'autre, les principaux ouvrages de Proudhon et les répercussions qu'ont eu les attitudes politiques, explicites ou implicites, propres à ces ouvrages. Nous devrons faire un choix, car ses écrits sont extrêmement abondants : 26 volumes d'oeuvres complètes publiées durant sa vie, 12 volumes posthumes, 14 volumes de correspondance (oeuvre incomplète). Il existe une nouvelle édition des oeuvres complètes de Proudhon, avec notes et introductions excellentes, publiée depuis 1923 par la librairie Rivière. Cette édition, dont les volumes ont paru à une cadence ralentie après la seconde guerre mondiale est loin d'être achevée, mais les ouvrages les plus importants de Proudhon y figurent déjà.

Nous diviserons par ailleurs les oeuvres et la vie de Proudhon en trois périodes : I : Avant la révolution de 1848 ; II : Durant cette révolution et jusqu'à sa libération de la prison de Sainte-Pélagie sous le Second Empire (1852) ; III : L'étape finale (1853-1865).

Proudhon, fils d'un tonnelier et d'une cuisinière, est né à Besançon en janvier 1809. Il meurt à Paris en janvier 1865. Une bourse lui permet d'entrer au collège de Besançon, mais, à dix-sept ans, malgré les prix d'excellence obtenus, il doit quitter le collège sans avoir passé le baccalauréat. Il devient ouvrier-typographe. Quelques années plus tard, l'imprimerie où il travaille fait faillite, et le voici chômeur. Il doit quitter sa ville natale et errer pendant deux ans à la poursuite d'un travail temporaire dans diverses imprimeries (Neuchâtel, Marseille, Draguignan, Toulon, etc.). Enfin la chance lui sourit : des amis de collège, les frères Gautier, ouvrent une imprimerie, dont il devient l'ouvrier-typographe principal. Il y reste plusieurs années, jusqu'au moment où il obtiendra de l'Académie de Besançon, en 1838, la bourse Suard. Il profite de son travail d'ouvrier-imprimeur et de ses loisirs pour faire des lectures approfondies et même pour rédiger un ouvrage : Recherches sur les Catégories Grammaticales, qu'il imprime lui-même et envoie à l'Institut des Sciences Morales et Politiques en 1836, pour le prix Volnay. La mention honorable qui lui est décernée, lui vaut l'attention de certains membres de l'Académie de Besançon, qui pensent à lui comme candidat possible à la Bourse Suard. Mais, pour pouvoir poser sa candidature, Proudhon doit passer son baccalauréat. Quand il se présente, il a vingt-neuf ans. Au moment où (été 1838) l'Académie de Besançon lui attribue la Bourse Suard pour poursuivre ses études supérieures, Proudhon est déjà un homme mûr.

Dès l'automne 1838, il se rend à Paris.

Il y fait paraître son premier ouvrage connu du public : De la Célébration du Dimanche (1839). Il reste à Paris jusqu'à la fin de l'année 1841, moment où la Bourse Suard lui est supprimée en raison des polémiques suscitées par la publication en 1840 de son Premier Mémoire sur la Propriété. Le Second Mémoire (Lettres à M. Blanqui, frère aîné du célèbre révolutionnaire) paraît en 1841, et l'Avertissement aux Propriétaires (ou lettre à M. Considérant) en 1842. A la suite de ces publications, Proudhon est traduit devant la cour d'Assises du Doubs (toujours en 1842) qui l'acquitte. Son discours de défense est publié la même année. Mais Proudhon a perdu ses moyens de subsistance. Il ne réussit à trouver aucun emploi. Il est trop connu, et sa fameuse phrase : "La Propriété c'est le vol", a éclaté comme un véritable coup de canon. Ce sont de nouveau les frères Gautier qui le sauvent en lui proposant une place de fondé de pouvoir dans l'entreprise de transports qu'ils viennent de monter à Lyon. Ses fonctions l'amènent souvent à Paris et lui laissent quelques loisirs. Il reste pendant cinq ans chez les frères Gautier et publie durant ce temps deux ouvrages importants : La Création de l'Ordre dans l'Humanité (1843), et Le Système des Contradictions Economiques, en deux volumes (1846), qui obtiennent un certain succès.

C'est ce qui décide Proudhon à abandonner son poste à Lyon pour devenir journaliste et habiter Paris. Après bien des déboires, il réussit, fin 1847, à fonder un quotidien, Le Peuple, qui, aux approches de la Révolution de 1848, va s'appeler Le Représentant du Peuple. Le 8 juin 1848, Proudhon, élu député de l'Assemblée Nationale, devient effectivement un représentant du peuple. - Nous allons aborder maintenant et poursuivre dans la prochaine conférence l'analyse des textes de Proudhon, qui correspondent à cette première période.

Déjà, dans sa lettre de candidature à la Bourse Suard, le 31 mai 1838, Proudhon écrit : "Né et élevé dans la classe ouvrière, lui appartenant encore, aujourd'hui et toujours, par le coeur, le génie, les habitudes et surtout par la communauté des intérêts et des voeux, la plus grande joie du candidat, s'il réunissait vos suffrages, serait, n'en doutez pas, Messieurs, d'avoir attiré dans sa personne votre juste sollicitude sur cette intéressante portion de la société, si bien décorée du nom d'ouvrière, d'avoir été jugé digne d'en être le premier représentant auprès de vous, et de pouvoir désormais travailler sans relâche, par la philosophie et la science, avec toute l'énergie de sa volonté et toutes les puissances de son esprit, à l'affranchissement de ses frères et compagnons". (Je cite le texte primitif de la lettre de candidature de Proudhon, reproduit dans la nouvelle édition : Rivière, 1926, p. 16, note 9). Ce texte fut amendé sur l'insistance du Secrétaire de l'Académie de Besançon, qui l'avait trouvé trop rude, mais l'essentiel en a été gardé.

1ère Partie (Suite)

Troisième Leçon

J'ai terminé ma dernière leçon par une citation tirée de la lettre de candidature à la Bourse Suard, que Proudhon adressait à l'Académie de Besançon en mai 1838. Le passage cité montre, sans aucun doute possible, que sa conscience de classe, conscience d'appartenir à la classe prolétarienne et de devoir lui servir de guide, était déjà bien développée chez lui à ce moment-là. Cette impression se confirme lorsqu'on étudie son ouvrage De la Célébration du Dimanche (1839), qu'il présente comme réponse à un sujet de concours proposé par l'Académie de Besançon. Il imprime cet ouvrage lui-même et le tire d'abord en deux cents exemplaires. Son mémoire ne reçoit qu'une médaille de bronze. Cependant, en 1841, il est réédité chez Garnier et, en 1850, paraît en troisième édition.

Nous y lisons, dès la première édition : "Je voudrais prouver à tous les monopoleurs de travaux, exploiteurs du prolétariat, autocrates ou feudataires de l'industrie, cumulards et propriétaires à triple cuirasse, que le droit de travailler et de vivre, rendu à une foule d'hommes qui n'en jouissent pas, quoi qu'on dise, serait de la part des bénéficiaires non pas une gratification mais une restitution" (nouv. éd., p. 55). Et encore : "Avec leurs capitaux, leurs machines, leurs privilèges, ils envahissent tout, et puis ils s'indignent qu'on ôte le labeur aux ouvriers ; autant qu'ils peuvent, ils ne laissent rien à faire à personne et ils crient que le peuple perd son temps : tout glorieux de leur fructifiante oisiveté, ils disent au compagnon (prolétaire) sans ouvrage : travaille !" (p. 57). "La propriété est le dernier faux Dieu" (p. 60). La propriété des moyens de production est aussi menaçante lorsqu'elle appartient à une collectivité ou à un Etat incontrôlés, que lorsqu'elle appartient individuellement à des patrons ou à leur coalition. Un problème fondamental surgit donc : "Trouver un état d'égalité sociale qui ne soit ni communauté, ni despotisme, ni morcellement, ni anarchie, mais liberté dans l'ordre et indépendance dans l'Unité. Et ce premier point résolu, il resterait le second : indiquer le meilleur mode de transition" (p. 61). Sous le terme de "communauté", Proudhon comprend ce que Marx a ensuite appelé "communisme grossier", faisant allusion à la communauté primitive des biens. Les deux auteurs : Proudhon, qui était l'aîné et Marx plusieurs années plus tard, visaient les Babouvistes et Cabet, ainsi que "la secte saint-simonienne". Proudhon leur opposera "l'anarchie positive", comprise dans le sens particulier de la souveraineté du droit sur tout pouvoir. Marx parlera du "véritable" communisme, dont la seconde étape présuppose la dissolution de l'Etat. Proudhon n'ose pas encore, dans La Célébration du Dimanche, se proclamer anarchiste, mais il le fera dès son Premier Mémoire sur la Propriété.

Pour en revenir à La Célébration du Dimanche, citons ce texte : "Dans les classes élevées, on ne connaît plus le dimanche : les jours de la semaine se ressemblent tous. A qui ne s'occupe que de spéculations d'intrigues et de plaisir, il importe assez peu quel jour on se trouve. Les intervalles marqués pour le repos ne signifient plus rien" (p. 70). On sent ici l'influence de Saint-Simon caractérisant les bourgeois oisifs, de "frelons". Mais Proudhon étend cette définition à toute la classe des patrons, des capitalistes, tandis que Saint-Simon la réservait aux seuls rentiers, faisant confiance aux industriels qui emploient de façon productive, les capitaux et sont des entrepreneurs actifs.

Vers la fin de cet ouvrage, Proudhon fait nettement allusion à la révolution sociale comme au seul moyen de mettre fin au capitalisme. Il écrit : "L'opulence et la misère, compagnes inséparables, croîtront dans une progression sans fin. La grande propriété envahira tout. L'ignorance et l'abrutissement des prolétaires seront au comble... Nous appelons la force. Propriétaires, défendez-vous ! Il y aura des combats et des massacres" (p. 94-95).

Proudhon fait confiance à la sociologie, qu'il appelle "science sociale", pour guider cette future révolution, dont il parle souvent en termes voilés. Il écrit : "Il doit exister une science de la société, (science) rigoureuse, qu'il ne faut pas inventer, mais découvrir" (p. 89). C'est cette science qui doit aider la révolution sociale à aboutir à l'idéal social que Proudhon suggère dans la déclaration suivante, contenue dans La Célébration du Dimanche : "L'autorité de quelques-uns sur tous n'est rien ; l'autorité du plus grand nombre sur tous n'est rien ; l'autorité de tous contre un seul n'est rien sans l'autorité de la loi" (p. 90). C'est dans cette phrase qu'est exprimé implicitement son idéal libertaire, fondé sur l'idée de la souveraineté du droit qui, éventuellement, pourrait aider à aboutir à l'équilibre des éléments équivalents de la société future à la fois pluraliste et collectiviste. On peut critiquer cet idéal comme trop dogmatique, mais on ne peut nier que, pour y parvenir, Proudhon, dès La Célébration du Dimanche, appelle la classe prolétarienne à une révolution, ce qui se confirme dans son Mémoire sur la Propriété (1840).

Quand on lit aujourd'hui le célèbre ouvrage de Proudhon : Qu'est-ce que la Propriété ?, ouvrage qui a fait couler tant d'encre et qui a tant fait parler de lui dans le monde entier, qui a rendu célèbre son auteur et tellement plu à Karl Marx, la première impression est quelque peu décevante. Les déclarations préliminaires à ce livre sont bien connues : "Si j'avais à répondre à la question : Qu'est-ce que l'esclavage ? et que d'un seul mot je répondisse : c'est l'assassinat, ma pensée serait comprise... Pourquoi donc, à cette autre demande : Qu'est-ce que la propriété ?, ne puis-je répondre de même : c'est le vol, sans avoir la certitude de n'être pas entendu, bien que cette

seconde proposition ne soit que la première transformée" (nouv. éd., p. 132). "Je prétends que ni le travail, ni l'occupation, ni la loi ne peuvent créer la propriété. J'anticipe de quelques jours sur l'histoire ; j'expose une vérité dont nous tâchons en vain d'arrêter le dégagement ; j'écris le préambule de notre future constitution" (p. 132).

Mais quelle méthode Proudhon emploie-t-il pour accomplir une tâche aussi ambitieuse ? On lit : "Vous ne trouverez ici qu'une série d'expériences sur le juste et le droit, une sorte de poids et mesures de votre conscience" (p. 134). On ne peut alors s'empêcher d'éprouver quelque inquiétude. Justice, Droit, Conscience ! Ne s'agit-il pas d'un pur rationalisme proche de l'idéologie du droit naturel, donc seulement d'une idéologie, mais autrement interprétée ? Bouglé n'a pas tort d'écrire : "Proudhon se réjouit de nous faire constater que la raison, et non pas seulement la conscience, est choquée par la propriété. Par la seule force de la logique, il prétend traîner derrière lui ses adversaires, les mains liées par leurs propres principes" (La Sociologie de Proudhon, 1911, p. 55). En effet, Proudhon, tout en condamnant "les axiomes de l'entendement" et l'"innéité des idées", de même que les "formes transcendantales" de Kant, paraît croire fermement dans son Premier Mémoire, à l'universalité de la raison se manifestant dans la justice. Il écrit : "La justice est l'astre central qui gouverne les sociétés (...). Rien ne se fait entre les hommes qu'en vertu du droit, rien sans l'invocation de la justice" (p. 144). "La propriété est-elle juste ?". Aucun homme qui "croit et répète que l'égalité des conditions est identique à l'égalité des droits" ne devrait l'admettre ; tous devraient reconnaître "que propriété et vol sont termes synonymes" (p. 135). "Il ne s'agit que de le leur faire apercevoir" (p. 135).

Cette introduction laisse perplexe. Elle donne l'impression d'être rationaliste et idéaliste à l'extrême. Bouglé, à tort d'ailleurs, parle du "platonisme pythagoricien" de Proudhon. Celui-ci semble raisonner simplement comme un partisan du droit naturel a priori. Il paraît ne distinguer ni les fonctions différentes qu'exerce la propriété selon les types de société, ni ses formes diverses, ni la variabilité de sa nature. Proudhon semble ignorer qu'il n'existe pas de société où n'ait été résolu le problème du pouvoir de décision, en dernier ressort, quant à la disposition des biens appropriés individuellement ou collectivement.

L'inquiétude et l'étonnement augmentent lorsqu'on lit le chapitre II du Premier Mémoire, intitulé : De la propriété considérée comme droit naturel, de l'occupation et de la loi civile, et le début du chapitre III : Le travail comme cause efficiente du domaine de la propriété. Proudhon se place sur le terrain même des jurisconsultes et cherche à montrer que l'acquisition de la propriété ne se justifie ni par le droit inné, ni par l'occupation, ni par la loi civile, ni par le travail. En

effet, "Propriété et société sont", selon lui, "des choses qui répugnent invinciblement l'une à l'autre (...). Il faut que la société périsse ou qu'elle tue la propriété" (p. 164). Car celle-ci "est un droit en dehors de la société". "La propriété est le droit qu'a un homme de disposer de la manière la plus absolue d'une matière sociale" (p. 164). C'est pourquoi elle est contradictoire. "Adorée de tous, elle n'est reconnue par aucun : lois, moeurs, coutumes, conscience publique et privée, tout conspire à sa mort et à sa ruine" (p. 160).

Cependant, Proudhon attaque avec une force particulière les théories qui invoquent le travail comme justification de la propriété, et sa critique ébranle la base même de ces théories et met en relief toutes leurs conséquences. En effet, si ces théories étaient acceptables, elles devraient conduire à l'égalité des propriétés, puisque c'est la force collective qui fait la valeur du travail individuel, et qu'en outre, dans l'ordre de la justice, le travail détruit la propriété. (p. 205). "L'homme isolé ne peut subvenir qu'à une très petite partie de ses besoins ; toute sa puissance est dans la société et dans la combinaison intelligente de l'effort universel. La division et la simultanéité du travail multiplient la quantité et la variété des produits ; la spécialité des fonctions augmente la qualité des choses consommables" (p.239). On voit que la méthode de Proudhon n'est pas aussi rationaliste qu'elle le paraît au début et s'oriente vers l'étude empirique de la réalité sociale. Or, "ce fait incontestable et incontesté de la participation générale à chaque espèce de produits a pour résultat de rendre communes toutes les productions particulières : de telle sorte que chaque produit, sortant des mains du producteur, se trouve d'avance frappé d'hypothèque par la société" (p. 240). Nous reprendrons plus loin l'examen critique auquel Proudhon soumet les théories courantes sur la propriété, qui affirment que l'"occupation" et le "travail" sont à la base de la propriété.

Mais auparavant, il faut poursuivre notre analyse de la méthode de Proudhon dans son Premier Mémoire sur la Propriété. Il écrit : "L'homme s'est trompé sur la constitution des sociétés, sur sa nature, sur l'application du juste, comme il s'est trompé sur les causes des météores et sur le mouvement des corps célestes. Ses opinions... ne peuvent être prises pour des articles de foi" (p. 187) ; et il ajoute : "Le consentement universel ne justifie pas la propriété" (p. 197). Mais alors, l'universalité de la raison, affirmée au début du livre par Proudhon, n'est qu'une concession aux idées admises et sa vraie conviction est toute autre : c'est la relativité de tous les cadres sociaux. C'est que Proudhon est déjà séduit par la méthode dialectique qu'il conçoit surtout comme une méthode des antinomies qui ne se résolvent pas et qui, avant de chercher un équilibre -point très contestable de son interprétation- conduisent d'abord à l'expérience de la relativité

de la réalité sociale dans ses variations quasi infinies. Alors l'universalité de la raison qu'il invoque au début de son livre se révèle être surtout l'universalité des antinomies sociales et des idées qui s'y font jour.

C'est en ce sens que Proudhon écrit, en employant un terme assez ambigu qui a donné lieu à des malentendus : "La propriété est impossible" (pp. 242 et suiv.). Et il ajoute : "La propriété est le droit d'aubaine, c'est à dire le pouvoir de produire sans travailler ; or, produire sans travailler, c'est faire de rien quelque chose" (pp. 245-246). Pourquoi la propriété est-elle impossible ? Parce qu'elle implique des prétentions chimériques et utopiques, en attribuant au propriétaire qui ne travaille pas, le produit du travail des exploités. Aussi, après avoir défini la propriété comme droit d'aubaine, Proudhon ajoute : "L'aubaine reçoit différents noms selon les choses qui la produisent : fermage pour les terres ; loyer pour les maisons et les meubles ; rentes pour les fonds placés à perpétuité ; intérêt pour l'argent, bénéfice, gain, profit, (...) pour les échanges (et l'industrie)" (p. 244).

Voici les dix propositions de Proudhon sur l'impossibilité de la propriété :

1. "La propriété est impossible, parce que de rien elle exige quelque chose" (p. 248).

2. "La propriété est impossible, parce que, là où elle est admise, la production coûte plus qu'elle ne vaut" (p. 255).

3. "La propriété est impossible, parce que, sur un capital donné, la production est en raison du travail, non en raison de la propriété" (p. 259).

4. "La propriété est impossible, parce qu'elle est homicide" (p. 262).

5. "La propriété est impossible, parce qu'avec elle, la société se dévore" (p. 266).
   "La propriété vend au travailleur le produit plus cher qu'elle ne le lui paye ; donc elle est impossible" (p. 275).

6. "La propriété est impossible, parce qu'elle est mère de tyrannie" (p. 285).

7. "La propriété est impossible, parce qu'en consommant ce qu'elle reçoit elle le perd, qu'en l'épargnant elle l'annule, qu'en le capitalisant elle le tourne contre la production" (p. 287).

8. "La propriété est impossible, parce que sa puissance d'accumulation est infinie et qu'elle ne s'exerce que sur des quantités finies" (p. 291).

9. "La propriété est impossible, parce qu'elle est impuissante contre la propriété" (p. 293).

10. "La propriété est impossible, parce qu'elle est la négation de l'égalité" (p. 296).

Une fois dépassé le sentiment de confusion, suscité par des formules aussi paradoxales, il n'est pas difficile d'y discerner deux aspects différents : a) en premier lieu, l'affirmation que toute propriété est essentiellement antinomique et provoque inexorablement dans la vie sociale des antinomies toujours nouvelles ; en d'autres termes, que la propriété en tant que fait de la réalité sociale, aussi bien qu'en tant que concept, est impliquée dans un mouvement dialectique. Proudhon illustre cette thèse en ces termes : "La propriété nous est odieuse et nous la voulons. L'égalité domine toute notre pensée et nous ne savons pas la réaliser". Il y a donc autour de la propriété et de l'égalité un halo d'ambiguïté que Proudhon voudrait dévoiler par sa dialectique ; b) à cela s'ajoute la constatation sociologique, jumelée d'ailleurs à un jugement de valeur, que la propriété des moyens de production, qu'elle soit individuelle, corporative ou publique, c'est-à-dire appartenant à l'Etat, n'est plus conforme au type de structure globale caractéristique des sociétés actuelles.

Pour confirmer cette conception, Proudhon considère qu'il est nécessaire d'attaquer non seulement les partisans bourgeois de la propriété individuelle ou corporative, mais également les collectivistes babouvistes, Cabet et les chefs de l'"Eglise" saint-simonienne : Bazard et Enfantin. Il se propose de montrer que "la communauté de biens", ce "communisme grossier", comme Marx l'a appelé par la suite, n'est nullement supérieur à la propriété individuelle (p. 325). Il déclare : "Chose singulière ! La communauté systématique, négation réfléchie de la propriété, est conçue sous l'influence directe du préjugé de la propriété ; et c'est la propriété qui se retrouve au fond de toutes les théories des communistes. Les membres d'une communauté, il est vrai, n'ont rien en propre ; mais la communauté est propriétaire, et propriétaire non seulement des biens, mais des personnes et des volontés. C'est d'après ces principes de propriété souveraine que dans toute communauté le travail (...) devient un commandement humain, par là-même odieux ; que l'obéissance passive, inconciliable avec une volonté réfléchissante, est rigoureusement prescrite (...) ; que la vie, le talent, toutes les facultés de l'homme sont propriétés de l'Etat qui a le droit d'en faire, pour l'intérêt général, tel usage qui lui plaît ; que les sociétés particulières doivent être sévèrement défendues" (p. 326). "La communauté est oppression et servitude (...). La communauté est essentiellement contraire au libre exercice de nos facultés (...). La communauté viole l'autonomie de la conscience et l'égalité" (p. 327). On voit ici nettement combien Proudhon, dès le

début, est pénétré de l'esprit dialectique, puisqu'il ne cesse de soumettre ses voisins les plus proches dans la lutte contre le capitalisme à la férule des antinomies.

Revenons maintenant à la très pertinente critique que Proudhon, dans son Premier Mémoire, fait des théories courantes de la propriété. Il s'en prend d'abord aux théories qui mettent l'occupation à la base de la propriété et constate, à juste titre, qu'il s'agit d'une conception "anti-sociale" (p. 164), nous dirions plutôt aujourd'hui anti-sociologique. "Le propriétaire" (selon cette conception), "comme un Robinson dans son île, écarte à coup de pique et de fusil le prolétaire ... qui cherche à se prendre au rocher de la propriété" (p. 169). "Ainsi" continue Proudhon, "la loi (civile) n'est point ... la loi de la nature; elle a, dans toute la force du mot, créé un droit... Elle a réalisé une abstraction, une métaphore, une fiction, et cela sans daigner prévoir ce qui en arriverait..." (p. 182). "Le droit de l'occupation est égal pour tous... La mesure de l'occupation n'étant pas dans la volonté, mais dans les conditions variables de l'espace et du nombre, la propriété ne peut se former. ... L'homme reçoit son usufruit des mains de la société qui seule possède d'une manière permanente ; l'individu passe, la société ne meurt jamais" (p. 189). Ainsi, la conclusion de Proudhon est que l'occupation est un droit de force brute et que, d'autre part, "elle empêche la propriété" (p. 154). Dans d'autres textes, il accuse à la fois Cousin, Destutt de Tracy et Rousseau, d'être des théoriciens de l'occupation comme fondement de la propriété (pp. 149 et suiv.).

Dans le troisième chapitre de son Mémoire, Proudhon aborde les théories qui considèrent que le travail est le fondement de la propriété. Il cherche à établir les trois thèses suivantes :

"1.- Que le travail n'a par lui-même, sur les choses de la nature, aucune puissance d'appropriation. 2.- Qu'en reconnaissant toutefois cette puissance au travail, on est conduit à l'égalité des propriétés, quelles que soient, d'ailleurs, l'espèce du travail, la rareté du produit, et l'inégalité des forces collectives. 3.- Que, dans l'ordre de la justice, le travail détruit la propriété (pp. 205 et suiv.)". Proudhon écrit : "Pour transformer la possession en propriété, il faut autre chose que le travail, sans quoi l'homme cesserait d'être propriétaire dès qu'il cesserait d'être travailleur ; or, ce qui fait la propriété... c'est la possession immémoriale ; le travail n'est que le signe sensible, l'acte matériel, par lequel l'occupation se manifeste" (p. 209). "Quiconque travaille", ajoute Proudhon, "devient propriétaire" C'est la thèse "de nos économistes hypocrites" (p. 212). Il faut préciser, écrit Proudhon, que quiconque travaille "devient propriétaire de ses appointements, de son salaire, de ses gages ; je veux dire propriétaire de la valeur qu'il crée et dont le maître seul tire le bénéfice" (p. 212).

Je voudrais attirer l'attention sur le fait qu'on se trouve à un tournant extrêmement important de la pensée socialiste. Proudhon, aucun lecteur averti de Marx ne pourrait le contester, se révèle ici son prédécesseur quant à la fameuse théorie de la plus-value, que Marx devait développer dans Le Capital. Nous en trouverons bientôt la confirmation dans les textes du Premier Mémoire. Mais reprenons d'abord le raisonnement de Proudhon.

Celui-ci écrit : "Voici ma proposition : le travailleur conserve, même après avoir reçu son salaire, un droit de propriété sur la chose qu'il a produite" (p. 212). La formule n'est pas claire, car Proudhon, d'une part, démolit le droit naturel, d'autre part, montre lui-même que le travailleur n'est propriétaire que de la "plus-value" qu'il a produite (p. 212). Ce qui est intéressant, décisif même, c'est que Proudhon, guidé par sa polémique contre les théories qui mettent le travail à la base de la propriété des moyens de production, arrive à des conclusions qui anticipent directement les critiques contre le régime capitaliste, que Marx développe avec plus de précision dans le premier volume du Capital. Proudhon écrit notamment : "L'homme isolé ne peut subvenir qu'à une très petite partie de ses besoins ; toute sa puissance est dans la société et dans la combinaison de l'effort universel. La division et la simultanéité du travail multiplient la quantité et la variété des produits. La spécialité des fonctions augmente la qualité des choses consommables. Pas un homme qui ne vive du produit de plusieurs milliers d'industries différentes ; pas un travailleur qui ne reçoive de la société toute entière sa consommation... Qui oserait dire, en effet : je produis seul ce que je consomme, je n'ai besoin de qui que ce soit" (p. 239). "De telle sorte que chaque produit se trouve d'avance frappé d'hypothèque par la société... A chaque instant de sa vie... (l'homme) est en avance à son compte courant ; il meurt sans avoir pu s'acquitter" (p. 240). "Concluons : le travailleur est à l'égard de la société un débiteur qui meurt nécessairement insolvable ; le propriétaire est un dépositaire infidèle qui nie le dépôt commis à sa garde, et veut se faire payer les jours, mois et années de son gardiennage" (p. 241).

Nous assistons ici, en relevant ces textes, à la naissance de deux idées capitales de Proudhon : a) D'abord que, dans les sociétés, les groupes, les classes, se déclenchent des forces collectives, expression que Proudhon emploie pour la première fois dans son Premier Mémoire (Lettre à Blanqui), 1841, lorsqu'il accuse les capitalistes d'"appropriation gratuite des forces collectives". (Je cite ce texte d'après l'édition des Oeuvres Complètes de Proudhon, volume I, 1873, éd. A. Lacroix, p. 328). b) Ensuite, en fonction de cette constatation, que l'explication de l'exploitation des ouvriers par les capitalistes réside dans le fait que les patrons ne rétribuent que le produit des forces individuelles de travail, et non pas celui des forces collectives, constituées par les premières.

Première Partie (Suite)

Quatrième Leçon

J'ai terminé ma dernière conférence en insistant sur les deux idées capitales auxquelles Proudhon arrive dans son Premier Mémoire sur la Propriété, en fonction de sa polémique contre les théories qui mettent le travail à la base de la propriété :

a) l'idée de "forces collectives" beaucoup plus productives que la somme des forces individuelles,

b) l'explication, à partir de cette constatation, de l'exploitation des ouvriers par le capitaliste qui ne leur paye que leur force individuelle de travail. Le terme de "forces collectives" reviendra souvent par la suite sous la plume de Proudhon.

Les forces collectives sont, d'après lui, irréductibles aux forces individuelles. Elles concernent un des aspects de la réalité sociale en tant qu'être spécifique, c'est-à-dire totalité indécomposable. Dans la vie économique, dans la production matérielle, ce sont les forces collectives qui engendrent les valeurs. L'abbé Haubtmann, dans son petit livre : Proudhon et Marx, (1947) a insisté avec raison sur la similitude des termes "forces collectives" (Proudhon) et "forces productives" (Marx). Mais il n'a pas approfondi suffisamment cette analogie ; c'est ce que nous allons essayer de faire dans la suite de ce cours. Pour l'instant, arrêtons nous à la seconde idée impliquée dans les textes du Premier Mémoire que nous avons déjà cités à la fin de la dernière leçon.

C'est l'explication de "l'exploitation" (1) des ouvriers par le fait que les capitalistes ne payent aux travailleurs que leur effort individuel et non les effets de leur travail collectif, qui sont une des manifestations des forces collectives. Ces "forces collectives" s'identifient complètement, dans les premiers ouvrages, aux "forces productives", dans le sens que leur donne Marx. On croirait presque lire Le Capital, et cependant le Premier Mémoire sur la Propriété précède de 27 ans le premier volume du Capital : l'ouvrage de Proudhon

---

(1) Ce terme fut employé pour la première fois dans L'exposé de la Doctrine de Saint-Simon, ouvrage collectif de ses disciples, Paris, 1830, qui parle de "l'exploitation de l'homme par l'homme" (pp.85-94). Nous devons à C. Banyle et E. Halbey une nouvelle édition, datant de 1924.

paraît en 1840, celui de Marx en 1867. Il suffit pour s'en persuader de lire les phrases suivantes écrites par Proudhon : "Le capitaliste (...) a payé les journées des ouvriers ; pour être exact, il faut dire que le capitaliste a payé autant de fois une journée qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, ce qui n'est point du tout la même chose. Car cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leur effort, il ne l'a point payée" (p. 215)... "Faisons donc la balance de ce que le capitaliste a reçu et de ce qu'il a payé" (p. 215). "Séparez les travailleurs l'un de l'autre, il se peut que la journée payée à chacun surpasse la valeur de chaque produit individuel... Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Une force de mille hommes agissant pendant vingt jours a été payée comme la force d'un seul le serait pendant cinquante cinq années ; mais cette force de mille a fait en vingt jours ce que la force d'un seul, répétant son effort pendant un million de siècles, n'accomplirait pas. Encore une fois non : lorsque vous (les capitalistes) avez payé toutes les forces individuelles, vous n'avez pas payé la force collective ; par conséquent, il reste toujours un droit de propriété collectif que vous n'avez point acquis et dont vous jouissez injustement" (p.217). "Si le travailleur est propriétaire de la valeur qu'il crée, il s'ensuit 1) que le travailleur acquiert un droit de propriété aux dépens du propriétaire oisif ; 2) que, toute production étant nécessairement collective, l'ouvrier a droit, dans la proportion de son travail, à la participation aux produits et aux bénéfices ; 3) que tout capital accumulé étant propriété sociale, nul n'en peut avoir la propriété exclusive" (p. 218).

Ces phrases ne rappellent-elles pas, non seulement la théorie de la "plus-value", de Marx, mais aussi la fameuse "expropriation des expropriateurs" dont parlera Marx par la suite ? Proudhon insiste pour qu'on distingue deux choses dans le travail : l'association et la "matière exploitable" (p. 221) et, après avoir fait allusion à la différence entre le travail comme force productive et comme marchandise, il constate que "le travailleur (actuellement) n'est même pas propriétaire du prix de son travail et n'en a pas l'absolue disposition" (p. 240).

Mais quelles sont les conclusions positives de Proudhon ? "Le propriétaire ne produit ni par lui-même, ni par son instrument, et, recevant les produits en échange de rien, il est un parasite ou un larron" (p. 255). On voit ici l'influence de l'opposition saint-simonienne, déjà citée, entre "les abeilles et les frelons". Mais Proudhon en élargit la portée. Les frelons ne sont pas seulement les rentiers, comme chez Saint-Simon, mais tous les capitalistes.

Il y a, par ailleurs, selon Proudhon, qui s'oppose ici à Comte, "trois degrés de la sociabilité" : le premier est "l'attrait de la

sympathie qui nous provoque à la société. Mais elle est aveugle, toujours prête à s'absorber dans l'impulsion du moment... La sociabilité, à ce degré, est une sorte de magnétisme : amour, bienveillance, pitié, sympathie, qu'on le nomme comme on le voudra" (p. 303). "Le second degré de la sociabilité est la justice, que l'on peut définir : reconnaissance d'une personnalité égale à la nôtre" (p. 303). C'est ici qu'on sent tout ce qui reste de rationalisme chez Proudhon, ainsi que l'influence de Kant, qu'il lisait "tous les jours" selon l'aveu fait à Tissot, traducteur de Kant. Cependant Proudhon se rachète par le "troisième degré de sociabilité" (p. 309). C'est "l'égalité des conditions... qui n'a jamais encore été réalisée" (p. 315 et suiv.). C'est "la réhabilitation du prolétaire" (p. 317).

Proudhon arrive ainsi à la question fondamentale pour lui : "la propriété abolie, quelle sera la forme de la société ?" (p. 318). La réponse de Proudhon peut nous paraître sommaire, sinon utopique. Il écrit : "l'autorité de l'homme sur l'homme est en raison inverse du développement intellectuel auquel cette société est parvenue, et la durée probable de cette autorité peut être calculée sur le désir plus ou moins général d'un gouvernement vrai... De même ‹que› la souveraineté de la volonté cède devant la souveraineté de la raison, elle finira par s'anéantir dans un socialisme scientifique" (p. 339). Il est intéressant de noter que cet accès d'utopie se termine par le terme de "socialisme scientifique" ; terme que Marx a emprunté à Proudhon, tout en le retournant contre son inventeur.

Qu'il nous soit permis de faire remarquer que les limites entre "socialisme scientifique" et "socialisme utopique" se révèlent extrêmement floues, et que les deux adversaires - Proudhon comme Marx - y répartissent toutes les doctrines socialistes selon qu'elles leur plaisent ou leur déplaisent. Ils ne peuvent ni l'un ni l'autre se débarrasser, d'ailleurs, des éléments utopiques de leur pensée. Marx attend de la seconde phase du communisme une désaliénation totale de l'homme et de la société, ainsi que la disparition des classes sociales et de l'Etat. Proudhon prêche d'abord la disparition immédiate de l'Etat et de tout pouvoir, ainsi que l'égalité des conditions sous le régime qu'il nomme anarchie positive. Il devient par la suite moins utopique que Marx en proposant des équilibres entre démocratie économique et démocratie politique nouvelle dans un collectivisme décentralisé.

"La propriété et la royauté", écrit-il par ailleurs, "sont en démolition dès le commencement du monde ; comme l'homme cherche la justice dans l'égalité, la société cherche l'ordre dans l'anarchie. Anarchie, absence de maitre, de souverain, telle est la forme de gouvernement dont nous approchons tous les jours et que l'habitude invétérée de prendre l'homme pour règle et sa volonté pour loi nous fait regarder comme le comble du désordre et l'expression du chaos" (p. 339). Et il

ajoute, se révélant ainsi beaucoup plus révolutionnaire que Marx, tout en gardant comme lui une pointe d'utopie : "Le propriétaire, le voleur, le héros, le souverain, car tous ces noms sont synonymes, impose sa volonté pour lui, et ne souffre ni contradiction ni contrôle" (p.391). "La liberté est essentiellement organisatrice... Partout où sera communiqué ce discours, il sera déposé un germe de mort pour la propriété" (p. 345). Il ne nous paraît pas douteux que dans ces phrases de Proudhon se cache un appel à la révolution sociale, appel auquel il donnera ensuite toute sa valeur dans son fameux discours à l'Assemblée Nationale, que nous avons déjà cité.

Proudhon a beau affirmer dans le Premier Mémoire sur la Propriété que dans ses philippiques contre la propriété privée des moyens de production, il n'a voulu combattre que la "somme de ses abus", il a beau développer la thèse que "la possession est la condition de la vie sociale" (p.345-346) et que seule la propriété privée illimitée lui est nuisible, il a beau insister dans le Deuxième Mémoire sur le fait que, si la propriété était attribuée à la société toute entière et la possession aux groupes particuliers d'ouvriers-producteurs et à chaque travailleur en particulier, la propriété des moyens de production changerait de caractère, c'est le caractère révolutionnaire du Premier Mémoire qui exprime le mieux son attitude foncière.

Quant aux éléments utopiques de sa pensée, il les limite dès le début, pour les affaiblir bien davantage ensuite en appliquant avec plus de conséquence ce sage précepte qui se trouve déjà formulé dans le Premier Mémoire, dont j'achève l'exposé : "La science de la société, comme toutes les sciences humaines, sera à tout jamais inachevée : la variété et la profondeur des questions qu'elle embrasse sont infinies" (p. 317). Mais un homme d'action, un doctrinaire social, peut-il vraiment s'en tenir à la modestie qui doit s'imposer aux sociologues ? Ni Marx, ni Proudhon, ni aucun autre penseur social, ni même aucun sociologue n'a jusqu'à présent réussi à le faire. Soyons reconnaissants envers Proudhon et ne lui cherchons pas de vaines querelles. Il est autant le représentant du "socialisme scientifique" (terme qu'il a créé) et de la révolution sociale prolétarienne que Marx : ce qui reste vrai même si l'on doit reconnaître que ce dernier a montré, au cour du développement de sa pensée, un sens plus aigu de la réalité historique.

L'orientation de la pensée de Proudhon vers le "socialisme scientifique", ainsi que son intérêt pour la sociologie et pour l'histoire, se confirment dans son ouvrage - en apparence très dogmatique et très rationaliste - La création de l'Ordre dans l'Humanité, paru en 1843. Ce livre a été écrit durant une période particulièrement difficile pour Proudhon : privé de la bourse Suard, et n'ayant pu retrouver un emploi

de typographe-imprimeur à Besançon, il avait accepté une place de gérant dans la maison de transports Gauthier à Lyon, à laquelle il dut s'adapter par étapes. Cet ouvrage a été considéré par l'auteur lui-même et par ses critiques comme l'un des moins réussis. Voici comment Proudhon le juge dans les Confessions d'un Révolutionnaire : "ce livre, vraie machine infernale qui devait renfermer tous les instruments de création et de destruction, est mal fait, et fort en dessous de ce que j'aurais pu produire" (Nouv. éd. 1929, pp. 177-178).

Après avoir invoqué, au début de l'ouvrage, "la révolte de Prométhée", source de son inspiration (p. 37), Proudhon écrit dans sa conclusion que la "dialectique sérielle" qui lui sert de base et dont nous allons bientôt analyser le sens, "est une machine qui dévorera la charte, les codes, les tribunaux et tout l'arsenal administratif, qui brisera les canons du despotisme et fera trembler les bastilles. Un kilogramme de poudre soulève à peine une bombe : une seule de vos idées fera bondir un million de soldats" (p. 461). "Vous demanderez à l'histoire comment les hommes libres se défont des tyrans... Le temps de la résignation a passé (ibid)".. Ces lignes nous rassurent : dans la Création de l'Ordre, Proudhon reste le révolutionnaire intransigeant que nous connaissons, malgré la référence à "l'Ordre" qui pourrait nous en faire douter. De même, l'appel à l'histoire montre que dans son "idéo-réalisme", selon le terme de Proudhon, le réalisme est victorieux de son idéalisme de surface.

Ces conclusions se confirment lorsqu'on lit attentivement ce livre, qui contient en germe l'ensemble des idées que Proudhon développera dans les multiples ouvrages qui suivront. Il consiste avant tout en une critique des conceptions de l'ordre formulées jusqu'à présent, depuis celle de Platon, "qui a méconnu l'indépendance des séries", résultat de son "idéomanie" (p. 156), de Bossuet, de Malebranche, de Maistre, de Blanche, de Mamennais, qui croient à un ordre transcendant établi d'en haut, de Leibniz et de Fourier, qui arrivent trop facilement à un ordre unique et harmonieux, où l'unité dans la multiplicité s'impose d'elle-même, jusqu'à celle de Comte, qui croit pouvoir arriver à l'ordre en ignorant que c'est le progrès lié au travail qui crée l'ordre, ou plutôt les ordres (p. 40).

Proudhon accuse Hegel, en particulier, de faire preuve de la même "idéomanie" que les penseurs mentionnés ci-dessus, malgré son recours à la dialectique, qui reste chez lui spiritualiste : "hypothèse, écrit Proudhon, évidemment née du besoin de sortir de l'impasse où la critique de Kant avait jeté les esprits, mais hypothèse radicalement impuissante puisqu'elle accordait des concepts suivant la raison comme l'ombre suit le corps, dans toutes ses spéculations, et le frappait fatalement de son caractère" (p. 262). "Hegel anticipait sur les faits au lieu de les atteindre, forçait ses formules, et oubliait que ce qui peut être une loi d'ensemble ne suffit plus pour rendre raison aux

détails" (p. 163). "Le système de Hegel a remis en vogue le dogme de la Trinité : panthéistes, idéalistes, matérialistes sont devenus trinitaires et bien des gens se sont imaginé que le mystère chrétien allait devenir un axiome" (p. 162). "J'avais", écrit Proudhon dans un autre texte, "à peine entendu parler de Hegel lorsque ... je construisais mon système" (p. 212). Et même lorsque Proudhon croit utiliser les synthèses dialectiques (il les rejettera bientôt et pour toujours en faveur d'une dialectique antithétique), il prévient déjà qu'il s'agit seulement d'un équilibre instable des antinomies réelles et de préférence sociales. "La synthèse ne détruit pas réellement, mais seulement formellement, la thèse et l'antithèse" (p. 214).

Ces textes montrent que Proudhon a pris connaissance des divers exposés de Hegel avant de rencontrer à Paris ses divers informateurs étrangers, mais aussi, mis à part le dernier passage, qu'il prend au sujet de Hegel la même position que prendra Marx plus tard : c'est l'élément spiritualiste et théologique de la pensée de Hegel qui révolte le réalisme social et prométhéen de Proudhon. Ceci se confirme par le fait que la Création de l'Ordre débute par des attaques contre la religion qui seront la source de la formule célèbre du jeune Marx : "la religion est l'opium du peuple". Ce n'est pas en vain que Marx écrit dans la Note Nécrologique que nous avons déjà citée : "Ses attaques contre la religion et contre l'Eglise avaient du moins un grand mérite local à une époque où les socialistes français se targaient de leurs sentiments religieux".

Que dit en substance Proudhon au sujet de la religion ? La religion est pour Proudhon "la première forme de la pensée humaine, sorte de préparation à la science (qui) ne tend pas à vivre mais à mourir. Pour apprécier sa nature transitoire, il faut considérer, non l'universalité de son existence, mais l'universalité de son dépérissement (p. 65)... C'est elle qui cimenta les fondements des sociétés, (...) qui servit de sanctions aux premiers législateurs" (p. 73). Cependant "l'humanité, saisie dès le berceau par la religion, a grandi et s'est développée sous ses ailes ; mais le progrès de son intelligence, le perfectionnement de ses moeurs et l'amélioration de son sort, l'homme ne le doit nullement à la religion" (p. 52). "La religion est hostile à la science et au progrès" (p. 44), ainsi qu'à la morale . "L'homme est destiné à vivre sans religion : une foule de symptômes démontrent que la société, par un travail intérieur, tend incessamment à se dépouiller de cette enveloppe désormais inutile" (p. 63). Proudhon n'est guère bienveillant à l'égard des partisans d'une religion nouvelle, qu'il s'agisse de la religion de l'eglise saint-simonienne et de son pape Enfantin, ou de la "sociâtrie" d'Auguste Comte. Il s'en prend à "certains novateurs qui, désabusés du catholicisme et de toutes les religions connues, rêvent d'une religion nouvelle". "Erreur de critique", s'exclame-t-il, car au lieu d'avancer on recule.

On ne peut s'étonner que déjà Karl Grün, dans son livre Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, 1845, pp 401 et sqq., après avoir constaté que Proudhon "est le seul français complètement libre de préjugés qu'il ait jamais rencontré", le caractérise comme "le Feuerbach français" et s'applique à établir un parallèle méthodique entre l'Essense du Christianisme, (1841) de Feuerbach et la Création de l'Ordre dans l'Humanité de Proudhon. Mais Grün se trompe sur un point essentiel : Proudhon est beaucoup plus radical que Feuerbach dans son hostilité envers la religion. Ce n'est pas en vain qu'il proclamera dans Les Contradictions Economiques que "Dieu c'est le Mal" et précisera qu'il n'est pas athée, mais "anti-théiste" et que Dieu étant l'antipode de l'homme et de la société, il s'agit de les affranchir de leur "aliénation religieuse", même si celle-ci se produit en faveur du panthéisme humaniste. Proudhon vise ici nettement à la fois Le Nouveau Christianisme de Saint-Simon, L'Essence du Christianisme de Feuerbach et la "Religion de l'Humanité d'Auguste Comte.

L'Abbé Haubtmann, dans une thèse récente, qui n'est pas encore publiée, sur la Philosophie sociale de Proudhon, a utilisé un inédit qui rassemble des notes inachevées de Proudhon sur la traduction française de l'Essence du Christianisme de Feuerbach (1862). Proudhon note, en plusieurs endroits, son désaccord avec ce dernier. Il écrit notamment : "L'idée de Dieu est essentiellement anthropomorphique". Comme il y a de l'amour dans l'homme, celui-ci est projeté en Dieu. "Où donc est la contradiction ?" Dans un autre texte, il écrit : "L'homme est roi et maître du monde et il a le droit de le prétendre et de dire tout ce qui est fait par lui". L'Abbé Haubtmann trouve dans ces notes "un profond mysticisme". On ne voit pas bien sur quoi il fonde cette assertion. Bien au contraire, l'inspiration de ces notes me paraît correspondre aux Thèses sur Feuerbach de Marx, que, d'ailleurs, Proudhon n'a pas pu lire car, ni l'ouvrage du jeune Marx : L'Idéologie Allemande (1845-1846), publié après sa mort, auquel ces thèses ont servi d'introduction, ni l'ouvrage d'Engels : Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, dans lequel ces thèses ont été d'abord reproduites, ne furent publiés durant la vie de Proudhon. D'ailleurs il avait cessé de lire Marx. Celui-ci reproche à Feuerbach, tout comme Proudhon, "de ne pas comprendre la signification de l'action révolutionnaire critico-pratique". "Feuerbach résout l'essence religieuse dans l'essence humaine ... (Il) ne voit donc pas que le sentiment religieux est lui-même un produit social". Or c'est précisément ce reproche qu'on retrouve dans toutes les notes de Proudhon sur Feuerbach et dans toute son attitude à l'égard de celui-ci.

Revenons à la Création de l'Ordre dans l'Humanité, et continuons-en l'exposé. L'ouvrage est divisé en cinq chapitres : la Religion, que nous avons brièvement résumé, la Philosophie, la Métaphysique, l'Economie, et enfin l'Histoire, dont nous devons maintenant rendre compte.

Proudhon n'a guère plus de bienveillance pour la philosophie que pour la religion. Il entend par philosophie : la recherche des causes premières ou du premier principe, et en condamne les constructions arbitraires. Il inclut dans sa condamnation "les grands systèmes de philosophie allemande, et, chez nous, les hardies synthèses (...) de Lamennais, Saint-Simon, Fourier" (p. 124). La grande idée des philosophies nouvelles est la "pansophie", idée d'une "science universelle" ; mais celle-ci reste irréalisable, c'est une quadrature du cercle. "De même que la religion, la philosophie est tout, et n'est rien" (p. 125). "La philosophie, essor de l'intelligence vers la certitude, révolte de la conscience contre le joug religieux, cri de la liberté, la philosophie a été bonne ; mais source de sophisme, (...) aujourd'hui instrument de despotisme pour quelques charlatans, la philosophie est détestable : guerre à la philosophie" (p. 126). Proudhon vise surtout Cousin et Hegel.

-o-

Ière PARTIE (Suite)

Cinquième Leçon

Dans ma dernière conférence, en analysant : De la Création de l'Ordre dans l'Humanité, j'ai signalé l'hostilité de Proudhon envers la religion et la philosophie dogmatique ou "idéologique". "La théologie est tombée, la sophistique est frappée à mort : il n'y a plus de religion il n'y a point de philosophie" (p. 126) conclut-il. A cette dernière, Proudhon oppose la métaphysique, qu'il interprète comme "méthodologie" ou logique des sciences, dont le principe essentiel, la "dialectique sérielle", décrit l'indépendance et la pluralité des ordres dont chacun représente "une certaine unité dans la multiplicité, (...) la synthèse dans la division". "La série dialectique est la reine de la pensée, le type unique et générateur de toute idée, (...) le critérium de l'évidence" (p. 193).

Cette dialectique conduit vers l'intuition synthétique de la diversité, intuition qui permet de se rendre compte de l'irréductibilité des divers ordres et séries. "L'indépendance des spères sérielles étant reconnue, une ligne de démarcation infranchissable sépare les sciences les unes des autres, et l'idée d'une science universelle est pour nous une contradiction" (p. 152). "La série est la condition nécessaire de l'ordre" (p. 220). "J'appelle ordre toute disposition sériée ou symétrique" (p. 33). Il peut y avoir plusieurs "ordres" selon le point de vue d'où l'on envisage une spère de réalité ou selon cette spère même. De plus, Proudhon précise : "La plus petite série possible renferme au moins deux unités : une thèse et une antithèse, une alternance, un va et vient, les contraires, les extrêmes, la polarité, l'équilibre" (p. 172).

A vrai dire, la "dialectique sérielle", telle qu'elle est développée dans La Création, n'apparaît que comme un effort pour combiner la dialectique ascendante de Fichte, Krause et Ahrens, qui conduit à l'intuition de la diversité, avec certaines théories de Fourier. Son intérêt principal réside dans le fait qu'elle montre combien Proudhon se trouve dès le début éloigné de Hegel et enclin au pluralisme. Cependant la notion d'une dialectique antithétique et réfractaire à toute synthèse, est bien plus approfondie dans les ouvrages ultérieurs de Proudhon que dans La Création de l'Ordre ; le moment venu, nous reprendrons cette question en détail.

Le véritable centre des analyses de Proudhon, dans les chapitres que nous exposons, réside dans sa critique de toute conception d'un ordre transcendant, imposé d'en haut, de toute "idéomanie" de l'ordre,

de même que d'un ordre unique. Si Proudhon manifeste une telle hostilité envers la religion et la philosophie classique, c'est qu'il les accuse de ne pas voir que les ordres sont "en création" perpétuelle et que c'est nous qui les créons, qu'ils sont immanents, qu'il existe une pluralité d'ordres, que ce qui est ordre à un point de vue est désordre à un autre. Il s'attaque surtout aux sociologies de l'ordre. "L'ordre", dira-t-il plus tard dans L'Idée de la Révolution au XIXème siècle, "voilà le genre. Le Gouvernement, voilà l'espèce. En d'autres termes, il y a plusieurs manières de concevoir l'ordre" (p. 302). Il existe en somme autant d'ordres que de groupes et classes en compétition. "Lorsque le prolétariat dit à la classe aisée : comme vous avez conquis le pouvoir et la propriété, ainsi nous voulons devenir souverains et propriétaires (...), il ne fait qu'étendre jusqu'à lui la même série (ou le même ordre)" (De la Création de l'Ordre, p. 254) ; au contraire, lorsqu'il exige "l'anarchie positive" et la propriété-possession, il oppose un ordre à un autre.

La Création de l'Ordre dans l'Humanité consiste donc en un processus de constitution d'ordres immanents, multiples et variés, ainsi qu'en des conflits et équilibres entre ces derniers. Ce n'est pas en vain que, dès le début de l'ouvrage, Proudhon annonce que "l'observation du progrès, en beaucoup de cas, est indispensable à la découverte de l'ordre" (p.40). Cette position est inverse de celle de Comte affirmant que "le progrès est le développement de l'ordre" et ceci à l'époque même où il se proposait de synthétiser l'ordre et le progrès.

Cependant, on a souvent signalé une analogie entre la trilogie proudhonienne : religion, philosophie et métaphysique, et les phases théologique, métaphysique et positive de Comte. Dans une note ajoutée à la seconde édition, Proudhon lui-même confronte son concept de "Métaphysique" avec celui de "positif" chez Comte. A ce propos, il mentionne Comte également dans les Contradictions Economiques. Cependant, Proudhon et Comte restent séparés par un abîme ; en effet, pour Proudhon, le progrès est effort créateur et révolution toujours renouvelés, et il abandonne par la suite de plus en plus l'idée même de progrès en faveur d'une dialectique réaliste et empirique d'une part, de la liberté collective créatrice d'autre part, dont les résultats ne sont pas toujours prévisibles.

La Création de l'Ordre manifeste et concrétise son opposition à Comte dans les chapitres consacrés à l'Economie Politique et à l'Histoire. Proudhon commence par faire l'éloge de l'économie politique "que Comte ignore". Celle-ci est la science du travail par excellence ; c'est pourquoi elle recouvre un domaine très large, car "l'homme est l'animal qui travaille" (p. 297). "L'homme qui ne sait ou ne peut se servir d'un outil pour travailler est une anomalie, une créature abortive : ce n'est pas un homme (...). Redisons-le : de tous les animaux,

l'homme est le seul qui travaille. Les vieilles religions ont vu là le signe d'une malédiction céleste (...). Mais la science nouvelle ne découvre plus dans le travail que le témoignage éclatant de notre immense supériorité" (p. 298). "Apprendre à travailler, telle est notre fin sur la terre" (p. 329).

Le travail est la source de toute valeur économique, et celle-ci se mesure au temps nécessaire pour produire. "Puisque la mesure du travail ne se trouve pas dans l'objet, il faut qu'elle se rencontre dans le sujet, c'est-à-dire le travailleur" (pp. 321-323). La division du travail combinée avec les forces collectives explique à la fois le mouvement de la société et l'injustice de l'organisation du travail dans le cadre du régime capitaliste. "L'antagonisme du capital et du travail, tant déploré par les amis du progrès, loin de se résoudre en une association qui maintiendrait la distinction effective du travailleur et du capitaliste, doit finir, au contraire, par la sujétion absolue du capital au travail et la transformation de la fainéantise capitaliste" (p. 313).

D'ailleurs, "le progrès de la société se mesure sur le développement de l'industrie et le perfectionnement des instruments" (p. 298). Il est lié à l'organisation du travail (p. 324). "Les lois de l'économie politique sont les lois de l'Histoire" (p. 369). "Le travail agit sur l'économie des sociétés, affranchit le prolétariat, donne et retire la richesse aux nations" (p. 370). Le travail agit "sur les mouvements révolutionnaires et les formes de gouvernements" (p. 370). "Le mouvement de la société" a pour base "la vie économique" (pp. 381 et suiv.). "Le travailleur collectif est l'axe du mouvement social" (p. 413). "L'économie politique, renfermée depuis A. Smith dans le cercle restreint de la production, de la circulation, du crédit (...), embrasse encore l'organisation de l'atelier et du gouvernement, la législation, l'instruction publique, la constitution de la famille, la gérance du globe ; elle est la clé de l'histoire" (p. 419). "Le travail est la force plastique de la société, l'idée-type qui détermine les diverses phases de sa croissance, et par suite tout son organisme tant interne qu'externe" (p. 421).

D'après Proudhon, "l'histoire n'est pas une science, mais matière d'une science" (pp. 357 et suiv.). Affirmation qui peut paraître déconcertante, mais qui possède un sens profond. Etudiant "le mouvement de la société" "en acte", dont l'un des aspects primordiaux est le travail, Proudhon considère que ce n'est qu'à <u>ce mouvement réel</u> qu'il faut garder le titre d'histoire, tandis que la science qui l'étudie est "la science sociale" tout court, dont la science économique, et d'une façon bien plus éphémère, la science politique, ne sont que des secteurs subordonnés. Par ailleurs, la politique, pour Proudhon, n'a été jusqu'à présent que l'emploi de la <u>force</u> (p. 182). "Nous verrons plus tard comment la <u>fabrication</u> des lois se transforme peu à peu en <u>description</u> des lois.

Contentons-nous, quant à présent, de signaler les superstitions politiques et judiciaires qu'engendre l'idée d'autorité" (p. 182). En refusant de faire confiance à la "science historique", Proudhon pressent que celle-ci est une reconstruction guidée par des idéologies de la société présente. Mais cela ne le conduit nullement à donner sa préférence à la science économique. Il attribue lui-même à la science sociale le but de "prendre pour objet l'étude de l'homme, ses pensées, ses moeurs, ses vertus, ses crimes et ses folies" (p. 154), et non pas seulement l'étude de la production matérielle. De plus, il exige qu'elle reconnaisse "la série propre de chacune de ses tendances" (p. 154). Enfin, il oppose au déterminisme économique "la force créatrice révolutionnaire" (p. 461).

C'est pourquoi nous pensons qu'il serait exagéré de dire avec Bouglé (Sociologie de Proudhon, 1911), que dans La Création de l'Ordre dans l'Humanité se précise "une espèce de matérialisme historique" avant Marx (pp. 108-113). Proudhon est en effet sur bien des points un prédécesseur de Marx, mais Marx lui-même s'est montré réticent à l'égard du terme de "matérialisme historique" et n'a jamais parlé ni de matérialisme économique, ni de matérialisme dialectique. Ces termes viennent d'Engels et des différentes interprétations du marxisme officiel qui ont suivi. Quant à Proudhon, ce qui, dans ses ouvrages ultérieurs, va le rapprocher davantage de Marx, c'est l'importance qu'il accorde à la production matérielle dans la société capitaliste, c'est le renforcement de son réalisme relativiste, teinté (comme celui de Marx) d'une certaine dose de pragmatisme, c'est la conscience nette de la lutte de classe et du zèle révolutionnaire du prolétariat, c'est enfin l'idée que l'homme et la société se sont créés eux-mêmes dans la "praxis sociale" (le terme est de Marx). Mais, ce qui les sépare, c'est l'idée de Saint-Simon, approfondie par Proudhon, que, dans l'effort total de la société et de ses participants, la production matérielle et la production spiritelle s'interpénètrent et se trouvent dans une dialectique complexe (idée également soulignée dans les oeuvres du jeune Marx, mais beaucoup moins dans celles de sa maturité), c'est l'affirmation que les groupes particuliers et les ordres multiples sont en perpétuelle création, enfin que le déterminisme de la production économique, ainsi que celui de la réalité sociale tout entière admettent de multiples failles par où pénètrent la volonté créatrice et la justice révolutionnaire.

°
° °

L'ouvrage suivant de Proudhon est Le Système des Contradictions Economiques, en deux volumes, paru à l'automne de 1846. Dans l'intervalle se placent ses rencontres avec Marx en 1844 à Paris, sa brouille définitive avec celui-ci en 1846, et enfin, en 1847, son arrivée à Paris où il se lance dans le journalisme et fonde le quotidien

Le Peuple. Déjà fort mal disposé envers Proudhon, Marx lit avec irritation Les Contradictions, ce qui explique les interprétations erronées et le parti pris qu'il manifeste dans sa Misère de la Philosophie, 1847, Réponse à la Philosophie de la Misère de Proudhon. Nous allons d'abord exposer Les Contradictions Economiques, et confronter ensuite leur contenu avec la critique acerbe de Marx. Nous n'avons d'ailleurs pas l'intention d'affirmer que cet ouvrage, difficile à lire, constitue une réussite totale, quoique nous le trouvions supérieur à La Création de l'Ordre dans l'Humanité, très sévèrement jugé par Proudhon lui-même. Cependant, ce livre n'a pas eu grande presse jusqu'au moment où Proudhon commença à jouer un rôle politique, pendant la révolution de 1848. Les virulentes critiques de Marx dans La Misère de la Philosophie n'eurent d'ailleurs, elles-mêmes, aucun retentissement en France à cette époque, bien que ce soit le seul livre de Marx qui ait été écrit en français.

Nous reviendrons sur ces critiques, auxquelles Proudhon n'a jamais répondu (car il n'y avait pas attaché d'importance : Marx avait 28 ans et était encore complètement inconnu ; Proudhon, lui, avait 37 ans et était déjà célèbre dans le monde entier). Pour l'instant, citons seulement deux appréciations de Proudhon au sujet de La Misère de la Philosophie de Marx. Proudhon écrit dans une lettre : "Tissu de grossièretés, de calomnies, de falsifications, de plagiats", etc... et il note sur son exemplaire de La Misère : "Le véritable sens de l'ouvrage de Marx, c'est qu'il a le regret que partout j'aie pensé comme lui, et que je l'aie dit avant lui" (Contradictions Economiques, Paris, Marcel Rivière, 1923, vol. II, appendice, p. 418).

A première vue, les Contradictions Economiques constituent un ouvrage relevant de la science économique. Ses deux volumes traitent successivement des valeurs économiques, de la division du travail, des machines, de la concurrence, du monopole, de l'impôt, de la balance du commerce, du crédit, de la propriété individuelle, de la propriété collective, de la communauté des biens, de la population, du travail. Proudhon cherche à montrer que ces termes sont antinomiques les uns par rapport aux autres, qu'ils conduisent à des résultats opposés à ceux qu'une société pourrait attendre. Pour sortir de l'impasse, il faut renoncer aux préjugés de l'économie politique classique et aux "utopies communistes" de son temps, qui prêchent "la communauté des biens", utopies que Proudhon identifie souvent à tort avec le collectivisme socialiste. Il veut prendre position entre les deux puissances qui "se disputent le gouvernement du monde et s'anathématisent avec la ferveur de deux cultes hostiles : l'économie politique (...) et le socialisme" (vol. I, p. 67). "Si l'une n'est que la servante de la routine, l'autre n'est que l'annonciatrice de l'utopie". "L'une nie la raison, l'autre l'expérience. L'une est la religion de la force, l'autre la religion de la misère". Or, Proudhon se refuse à toute religion. Il veut promouvoir

une nouvelle théorie fondée sur la science économique opposée à l'économie politique classique. Il se rend compte que cette science nouvelle ne peut être qu'une branche de la "science sociale" (ou sociologie) qui serait une "métaphysique en action". "La science social est la connaissance raisonnée et systématique (...) de ce qu'est (la société) dans toute sa vie (...), dans tous ses principes et dans l'intégralité de son existence" (vol. I, p. 75). La dialectique des contradictions économiques a donc pour but de révéler que l'économie politiq classique transformée en science économique "contient, du moins en partie, les matériaux de la science sociale" (vol. I, p. 89).

En somme, c'est la sociologie seule qui peut révéler le véritable sens des contradictions économiques en les replaçant dans leurs cadres sociaux. "La science sociale" étudie à la fois les forces collectives (les consciences collectives) Proudhon identifie à tort ces dernières à la "raison" collective), et surtout leurs interpénétrations dialectiqu complexes, présentes dans toute société, à différents degrés d'intensité (1). "Pour le véritable économiste, la société est un être vivant, douée d'une intelligence et d'une activité propres, régie par des lois spéciales que l'observation seule découvre et dont l'existence se manifeste, non sous une forme physique, mais par le concert de l'intime solidarité de tous ses membres" (vol. I, p. 123). "L'intelligence, la spontanéité, le développement, la vie, tout ce qui constitue au plus haut degré la réalité de l'être, est aussi essentiel à la société qu'à l'homme" (ibid.). La science économique échappe totalement à celui qui ne se rend pas compte que tout phénomène et toute idée économique ne font que traduire "l'action collective de Prométhée", symbole de la société en acte, notamment dans le travail désaliéné, réalisation de l'activité créatrice.

Marx accuse Proudhon d'idéalisme, parce que ce dernier n'attache d'importance qu'aux doctrines et aux idées économiques, et qu'il n'étu die pas suffisamment les faits et les actions des hommes participant à leur production. Proudhon remarque dans ses notes : "Mensonge : c'est précisément ce que je dis. La société produit les lois et les matériau de son expérience" (vol. II, p. 416), et encore : "Ai-je jamais préten que les principes sont autre chose que la représentation intellectuell non la cause génératrice des faits ?" (p. 418). Or, ces faits sont les ensembles "en acte", les groupes, les classes et les sociétés par lesquels les idées sont produites, et que les doctrines cherchent à justifier.

---

(1) Il va reprendre ce sujet dans De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, 1858, IIIème vol. ; IVème étude ; cf. ci-dessous, leçons X-XIII.

Ce point de départ n'a, en lui-même, rien de particulièrement "idéaliste". Seulement, d'après Proudhon, la réalité sociale est autant force collective que conscience collective (imprudemment désignée comme "raison collective"). "Déjà nous savons que rien de ce qui se passe dans l'économie sociale n'a d'exemplaire dans la nature ; nous sommes forcés, pour des faits sans analogues, d'inventer sans cesse des noms spéciaux (...). C'est un monde (...) dont les principes sont supérieurs à la géométrie et à l'algèbre, dont les puissances ne relèvent ni de l'attraction ni d'aucune force physique. Ce monde qui nous enveloppe, nous pénètre, nous agite, sans que nous puissions le voir, le toucher que par des signes, ce monde étrange c'est la société, c'est nous" (vol. II, p. 389). "Le Spirituel reste convaincu de chimère et les faits écrasent le matérialisme" écrivait déjà Proudhon dans La Création de l'Ordre (p. 288). Et il ajoute maintenant dans Les Contradictions : "Le spiritualisme écrase les faits et les faits écrasent le matérialisme" (vol. II, p.106). La société existe "par l'unité de l'action collective qui implique la vie, le travail, la conscience individuelle et collective, la raison et la justice".

"Voici (...) qu'une science nous apparaît dans laquelle rien ne nous est donné, ni a priori, ni par expérience, ni par raison ; une science où l'humanité tire tout d'elle-même, noumènes et phénomènes, universaux et catégories, faits et idées (...). Ainsi l'auteur de la raison économique, c'est l'homme ; le créateur de la matière économique, c'est l'homme; l'architecte du système économique, c'est encore l'homme. Après avoir produit la raison et l'expérience sociale, l'humanité procède à la construction de la science sociale (...)" (vol. II, pp. 390-391). "Voulez-vous connaître l'homme, étudiez la société ; voulez-vous connaître la société, étudiez l'homme. L'homme et la société se servent réciproquement de sujet et d'objet ; le parallélisme, la synonymie des deux sciences est complète" (ibid., p. 393). "Le moi humain manifesté par le travail, tel est donc le champ d'exploration de l'économie politique" (ibid., p. 395). La science économique est une partie de la science sociale, qui est la science de "la création même prise, pour ainsi dire, sur le fait" (p. 389). Proudhon pressent ici déjà ce qu'il dira plus tard dans De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise (1858) : "L'idée sort de l'action et revient à l'action". La pointe pragmatiste est claire ici et la parenté avec la future praxis sociale de Marx ne peut pas faire de doute. Si ce dernier accuse Proudhon d'idéalisme, c'est qu'il se méprend sur le sens du terme "idéal-réalisme" qui chez Proudhon veut uniquement dire qu'il n'existe pas d'idées qui ne soient des produits-producteurs de la société et de l'action qui l'engendre et la caractérise.

1ère Partie (Suite)

Sixième Leçon

Comme je l'ai indiqué dans ma leçon précédente, du fait que la Société se produit elle-même et se trouve comprise dans le processus de production économique, Proudhon la compare à Prométhée. En particulier, c'est "l'effort de Prométhée qui engendre les valeurs économiques, mesurées en tenant compte de la durée du travail, ainsi que de la combinaison des valeurs d'usage et des valeurs d'échange. Marx reproche à Proudhon d'être influencé par les conceptions courantes de l'économie politique classique. Il s'indigne en outre que Proudhon, en introduisant le mythe de Prométhée, semble ignorer les luttes et les antagonismes de classe : "Son Prométhée serait un fantôme sans bras ni jambes". Tous ces reproches sont cependant complètement injustifiés.

En effet, nous avons déjà vu que Proudhon, dès son Premier Mémoire sur la Propriété anticipe sur la théorie marxiste de la plus-value, en accusant les capitalistes d'accaparer le produit "de la force collective du travail". Par ailleurs, Marx lui-même, tient compte des valeurs d'usage et des valeurs d'échange, qui compliquent sous le régime capitaliste le rapprt entre la plus-value produite par le travail et le bénéfice des patrons. En réalité, toute la différence entre la théorie des valeurs économiques de Proudhon et celle de Marx consiste dans des détails et des accentuations. Proudhon insiste surtout sur le fait que les valeurs fondées sur le travail ne se réaliseront pleinement que dans la société future où le travail sera désaliéné et l'économie socialisée. Marx, au contraire, insiste surtout sur une analyse précise de la plus-value comme moyen d'asservissement des ouvriers sous le régime capitaliste.

Cependant, Proudhon est loin d'ignorer le fonctionnement du régime capitaliste. En effet, s'il proclame, en envisageant l'avenir, que "le prolétaire, c'est Hercule arrivant à l'immortalité par le travail et la vertu" (vol. II, p. 406), il oppose tout au long de son livre les capitalistes et les prolétaires, dont seuls les premiers profitent des valeurs économiques. Proudhon précise "que la société (capitaliste) se trouve divisée en deux classes sociales" : 1) la classe des entrepreneurs, capitalistes, banquiers, qui détiennent "le monopole de tous les moyens de production et de tous les objets de consommation", 2) "la classe des salariés ou travailleurs qui ne peuvent payer de ces choses que la moitié de ce qu'elles valent, ce qui leur rend la consommation, la circulation et la reproduction impossible" (vol. II, pp. 408-409). Il affirme même "que le problème du prolétaire contribue à la constitution de la science sociale". "Toute société considérée dans ses rapports économiques se divise en capitalistes et travailleurs, entrepreneurs et

salariés" (vol. I, p. 265). De plus, Proudhon est le premier à insister sur le fait qu'il est impossible d'associer le travail et le capital (vol. I, p. 390).

La discussion, engagée par Marx, de la thèse de Proudhon selon laquelle la division du travail et l'introduction du machinisme seraient antinomiques est sans grand intérêt, car tout dépend de ce qu'on entend par "division du travail". Proudhon pense à la division du travail technique et Marx à la division du travail social. A ce point de vue, ils ont tous les deux raison. Le machinisme contribue, selon Proudhon, à la fois à l'augmentation de la richesse et de la misère, à l'affranchissement et à l'asservissement des travailleurs, et ne fait qu'accroître les antagonismes sociaux et la lutte des classes. Cette intensification prouve que le progrès "se réalise dans la société par saccades, et que la force, malgré les calomnies dont elle est l'objet, est la condition sine qua non des réformes. Toute société dans laquelle la puissance d'insurrection est comprimée est une société morte pour le progrès" (vol. I, p. 167).

Proudhon rejette le matérialisme et le spiritualisme en tant qu'antinomies, car il considère que tous les deux "sont également irrecevables", lorsqu'il s'agit en particulier de la société (vol. I, p. 170 ; vol. II, p. 166). Il ne faut pas oublier qu'"avec la machine ⟨dominant⟩ l'atelier, le droit divin, c'est-à-dire le principe d'autorité, fait son entrée dans l'économie politique. Le capital, la maîtrise, le privilège, le monopole (...), la propriété, etc., tels sont, dans le langage économique, les noms divers de ce je ne sais quoi qu'ailleurs on nomme pouvoir, autorité, souveraineté, (...), religion, Dieu enfin" (vol. I, p. 195).

Jusqu'à présent, nous avons essayé de montrer qu'à travers des antinomies telles que l'économie politique classique et la science économique, la valeur d'usage et la valeur d'échange, la division du travail et le machinisme, se manifeste toujours chez Proudhon la conscience d'une réalité sociale prométhéenne, dont les caractères changent suivant ses types. Cette constatation se confirme tout au long de l'examen "des contradictions économiques" mises en évidence par Proudhon. Tel est également le cas pour la concurrence et le monopole, dont le caractère antinomique et l'équilibre possible varient selon les différentes sociétés. La concurrence est "le mode selon lequel se manifestent et s'exercent l'activité collective, l'expression de la spontanéité sociale, l'emblême de la démocratie et de l'égalité" (vol.I, p. 247). Mais la concurrence livrée à elle-même et privée de direction ne conduit qu'au pouvoir arbitraire du patronat et aux monopoles capitalistes, auxquels les collectivistes ne savent opposer que le "monopole de l'Etat" ou le "despotisme de la communauté" (p. 248).

Tout au long de l'ouvrage, Proudhon s'oppose à l'idée, défendue par de Bonald et par les traditionalistes, que la famille serait le modèle de la société. "La famille n'est pas (...) le type, la molécule organique de la société. La famille est le type et le berceau de la monarchie et du patriciat ; en elle réside et se conserve l'idée d'autorité et de souveraineté, qui s'efface de plus en plus dans l'Etat (...). L'unité constitutive de la société est l'atelier" (vol. I, p. 238). Or, l'atelier conduit à la fois à l'association et à la concurrence. Si "la concurrence est la force vitale qui anime l'être collectif", "le monopole est la forme de possession sociale" qui donne de la stabilité à l'être collectif, mais, en même temps, il est "le principe de spoliation" et d'expropriation des travailleurs (vol. I, pp. 249-250).

Sous le régime capitaliste, "le monopole a tout envahi, la terre, le travail et les instruments de travail, les produits et la distribution des produits" (p. 272). Le monopole "c'est la spoliation du travail par le capital, organisée et légalisée ; c'est, de toutes les subversions économiques, celle qui accuse le plus haut l'ancienne société et dont la scandaleuse persistance justifierait une dépossession brusque et sans indemnité de toute la classe capitaliste" (id., pp. 275-276).

Louis Blanc, voulant "organiser le travail", attribue le monopole des moyens de production à l'Etat ; il révèle ainsi "qu'il n'y a rien dans le socialisme (étatiste) qui ne se trouve dans l'économie politique; et ce plagiat perpétuel est la condamnation irrévocable de tous deux" (vol. I, p. 283). "Le capital et le pouvoir - organe subalterne de la société (capitaliste) -, sont les dieux que le socialisme (étatiste) adore. Si le capital et le pouvoir n'existaient pas, il les inventerait. Par ces préoccupations de pouvoir et de capital, le socialisme (réformiste) a complètement méconnu le sens de ses propres protestations" (p.284).

L'impôt et la balance du commerce sont également antinomiques, de même que l'impôt est antinomique par rapport au monopole. L'impôt devrait contre-balancer le monopole : il ne sert en réalité qu'à augmenter l'exploitation. Cette observation permet à Proudhon d'attaquer violemment l'Etat : "Le pouvoir, instrument de la puissance collective, créé dans la société pour servir de médiateur entre le travail et le privilège, se trouve enchaîné fatalement au capital et dirigé contre le prolétariat. Nulle réforme politique ne peut résoudre cette contradiction, puisque, de l'aveu des (hommes) politiques eux-mêmes, une pareille réforme n'aboutirait qu'à donner plus d'énergie et d'extension au pouvoir, et qu'à moins de renverser la hiérarchie et de dissoudre la société (capitaliste), le pouvoir ne saurait toucher aux prérogatives du monopole. Le problème consiste donc, pour les classes travailleuses, non à

conquérir, mais à vaincre tout à la fois le pouvoir et le monopole, ce qui veut dire, à faire surgir des entrailles du peuple, des profondeurs du travail, une autorité plus grande, un fait plus puissant, qui enveloppe le capital et l'Etat, et qui les subjugue" (vol. I, p. 345). "Réformer la constitution ? C'est impossible (...). La propriété, le monopole, la concurrence, les privilèges industriels, l'inégalité des fortunes, la prépondérance du capital, la centralisation hiérarchique écrasante, l'oppression administrative, l'arbitraire légal seront conservés" (ib. p. 341). "C'est une conséquence du développement des contradictions économiques, que l'ordre dans la société se montre d'abord comme à revers ; que ce qui doit être en haut soit placé en bas ; ce qui doit être en relief paraisse taillé en creux, et ce qui doit recevoir la lumière soit rejeté dans l'ombre. Ainsi, le pouvoir, qui par essence est comme le capital l'auxiliaire et le subordonné du travail, devient, par l'antagonisme de la société capitaliste, l'espion, le juge et le tyran des fonctions productives ; le pouvoir, à qui son infériorité originaire commande l'obéissance, est prince et souverain" (ib. p. 289). Ainsi, "l'Etat, quelque forme qu'il affecte, aristocratique ou théocratique, monarchique ou républicain, aussi longtemps qu'il ne sera pas devenu l'organe obéissant et soumis d'une société d'égaux, sera pour le peuple un inévitable enfer, j'ai presque dit une damnation légitime" (ib.p.295).

"O peuple de travailleurs - peuple déshérité, vexé, proscrit ! peuple qu'on emprisonne, qu'on juge et qu'on tue ! peuple bafoué, peuple flétri ! Ne sais-tu pas qu'il est un terme même à la patience (...) ? Ta destinée est une énigme que ni la force physique, ni le courage de l'âme, ni les illuminations de l'enthousiasme, ni l'exaltation d'aucun sentiment ne peuvent résoudre" (ib. p. 347). Il n'y a de recours que dans une analyse scientifique combinée avec un esprit révolutionnaire. "Il faut (...) qu'une force majeure intervertisse les formules actuelles de la société, que ce soit le travail du peuple (...) qui, par une combinaison savante (...), soumette au peuple le capital et lui livre le pouvoir" (ib. p. 348).

Le crédit et la propriété sont des antinomies, comme tous les autres principes économiques. De plus, s'il n'est pas organisé par le travail, le crédit ne fait que contribuer à l'exploitation ; il ne fait qu'aggraver les méfaits de la propriété. Par surcroît, la proposition de rendre l'Etat tout à la fois auteur et distributeur du crédit ne peut que renforcer sa tendance despotique (vol. II, p. 96).

Revenant au problème de la propriété, Proudhon constate que celle-ci est inexplicable si on ne la replace dans la dialectique de différents types de société (vol. II, pp.158 et suiv.). En plus, il affirme que la logique et la société s'interpénètrent par l'intermédiaire de la raison collective. "Ainsi l'humanité, par ses manifestations successives,

est une logique vivante" (vol. II, p. 159) - conception à laquelle Proudhon renoncera par la suite.

Bien qu'il reconnaisse en Hegel un "Titan de la philosophie" (ib. pp.171-172), Proudhon s'oppose vigoureusement à celui-ci, en le considérant comme prisonnier "d'un cercle fermé". "En côtoyant perpétuellement l'expérience" pour construire sa logique, Hegel a abandonné l'expérience et n'a pas compris "que la théorie des contraires, d'une puissance incomparable... n'est pourtant pas la seule révélation" de la réalité ou de la raison (ib. pp. 171-172). Hegel ignore l'expérience humaine effective, infiniment multiple et variée, ainsi que le pluralisme social qu'elle fait découvrir. Proudhon s'approche, dans ces critiques de Hegel, non seulement de l'empirisme dialectique, mais également de la découverte de la multiplicité des tournants du mouvement dialectique réel, imposant des voies différentes pour suivre leurs sinuosités (complémentarités, implications mutuelles, polarisations, réciprocités de perspectives). Il en fera état dans De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise et nous y reviendrons, tout en constatant qu'il ne mène pas cette orientation jusqu'au bout. En tout cas, dans les Contradictions Economiques, il ne réussit pas à surmonter la fascination des antinomies exclusives et reste fidèle à leur inflation...

"La propriété, en fait et en droit, est essentiellement contradictoire, et c'est pour cette raison même qu'elle est quelque chose. En effet, la propriété est le droit d'occupation et en même temps le droit d'exclusion. La propriété est le prix du travail et la négation du travail. La propriété est le produit spontané de la société et la dissolution de la société. La propriété est une institution de justice ; et la propriété c'est le vol" (vol. II, p.182). "La propriété détruite, la société tombe dans une désorganisation sans fin ; pour avoir appris à connaître la propriété dans sa nature antinomique, nous n'en savons pas mieux comment elle réalisera sa formule définitive, comment, de l'ordre actuel, sortira un ordre nouveau, dont rien au monde ne nous donne encore l'idée" (ib. p. 183). Cependant, "un jour, la propriété transformée sera une idée positive, complète, sociale et vraie" (ib. p. 182). Proudhon note en passant que "le génie social ne procède point à la façon des idéologues ni par des abstractions stériles" (ib. p.210), mais qu'il s'agit d'un mouvement, dont les idées ne sont qu'un moment.

"La propriété est le monopole élevé à sa deuxième puissance (...). La propriété est sacrée, le monopole est flétri" (ib. p.211). "La raison collective a institué la propriété. Or le despotisme propriétaire donne-t-il satisfaction à la société ?" (ib. pp.212-213). La propriété fait obstacle au travail désaliéné et à la richesse de tous (ib. p.216). "La propriété sépare l'homme de l'homme" (ib. p.220). "La propriété, la

prostitution du capital, n'est que le premier moment d'une possession sociale et légitime (...). La propriété est toujours cette abominable loi du seigneur qui souleva jadis le serf outragé et que la révolution française n'a pu abolir" (ib. p. 233). "La propriété est infâme" (p.236). "La propriété(...) est elle-même une religion : elle a sa théologie, l'économie politique" (classique) (ib. p.237). "La propriété est la religion de la force" (p. 239). "Au droit de la force succéda le droit de la ruse" (p. 245), le droit d'aubaine, le droit du profit, qui sont tous des genres camouflés de vol.

Dans le chapitre sur la communauté de biens (qui est l'antinomie de la propriété), Proudhon reprend et approfondit ses attaques contre le "communisme" ou propriété étatique. Il a en vue Babeuf, Cabet, Pequeur, mais il vise également Louis Blanc et les saint-simoniens. Déjà dans le premier volume (p. 211), nous lisons : "Les communistes, en général, se font une illusion étrange : fanatiques du pouvoir, c'est de la force centrale", qu'ils prétendent faire résulter "l'instauration d'une société nouvelle et juste". Dans le chapitre sur la propriété (vol.II, p. 223), Proudhon déclare : "Gardons-nous de prendre pour association la communauté de propriété. Le propriétaire-individu peut encore se montrer accessible à la pitié, à la justice, à la honte ; le propriétaire-corporation est sans entrailles, sans remords. C'est un être fantastique, inflexible, dégagé de toute passion et de tout amour, qui agit dans le cercle de son idée comme la meule dans sa révolution écrase le grain. Ce n'est point en devenant commune que la propriété peut devenir sociale : on ne remédie point à la rage en faisant mordre tout le monde".

"La propriété abattue, il s'agit de vérifier l'hypothèse communiste" (de Cabet et de Pequeur). Or, le communisme "se résout en une caricature de la propriété" (ib.). "Comme la propriété est le monopole élevé à la deuxième puissance, ainsi la communauté (des biens) n'est autre chose que l'exaltation de l'Etat, la glorification de la police"; "le communisme reproduit donc, mais sur un plan inverse, toutes les contradictions de l'économie politique (libérale)" (ib. p.258). "Si je me trouve aujourd'hui le moins avancé des socialistes, c'est parce que je sors de l'utopie, tandis qu'ils y restent" (ib.). "Ainsi, qu'est-ce que la communauté ? C'est l'idée économique de l'Etat, poussée jusqu'à l'absorption de la personne et de l'initiative individuelle (...). En s'emparant de cette catégorie (de l'Etat), afin de se donner à lui-même corps et visage, le communisme n'en a saisi que le côté réactionnaire ; il s'est manifesté dans son impuissance en prenant pour type de l'organisation industrielle l'organisation de la police" (vol.II, p.293). "La communauté (des biens) c'est la propriété ! Ceci ne se comprend plus et pourtant c'est indubitable : vous allez voir. De tous leurs préjugés inintelligents et rétrogrades, celui que les communistes

caressent le plus est la dictature. Dictature de l'industrie, dictature du commerce, dictature de la pensée, dictature dans la vie sociale et la vie privée, dictature partout" (ib. p.301). "Le communisme ‹est un› emprunt malheureux fait à la routine propriétaire" (ib. p.301). La communauté, comme la propriété, est une religion, c'est "la religion de la misère" (pp. 302 et suiv.).

En bref, "quiconque, pour organiser le travail, fait appel au pouvoir et au capital, a menti, parce que l'organisation du travail doit être la déchéance du capital et du pouvoir" (vol.II, p. 310). Ainsi, "l'humanité, comme un homme ivre, hésite et chancelle entre deux abîmes, d'un côté la propriété, de l'autre la communauté (des biens) : la question est de savoir comment elle franchira ce défilé, où la tête est saisie de vertige et les pieds se dérobent ?" (vol. II, p.266).

Nous laisserons de côté la dernière antinomie : travail et population, qui constitue une critique de Malthus très proche de celle que Marx formulera de son côté.

°
° °

Il nous reste, pour terminer l'exposé des Contradictions Economiques, à analyser les textes concernant la religion et l'idée de Dieu. L'hostilité de Proudhon contre celles-ci n'a cessé de croître depuis la Création de l'Ordre dans l'Humanité. Les Contradictions débutent par un "prologue" consacré à l'idée de Dieu, et la fin du premier volume (chap.8) est intitulé : "De la Responsabilité de l'Homme et de Dieu".

"Si je suis à travers ses transformations successives l'idée de Dieu, je trouve que cette idée est avant tout sociale ; j'entends par là qu'elle est bien plus un acte de foi de la pensée collective qu'une conception individuelle" (vol. I, p. 34). "En se faisant semblable à Dieu, l'homme faisait Dieu semblable à lui" (p.40). "Il semble que, l'humanité cessant de s'adorer et de se mystifier elle-même, le problème théologique soit écarté à jamais" (p. 41).

En somme, comme Durkheim le fera plus tard, et comme Feuerbach l'a tenté avant lui, Proudhon propose une explication sociologique de la religion, qui ne serait qu'une divinisation de la société par elle-même. Mais rien n'est plus faux, pour Proudhon, que de vouloir revivifier la religion en érigeant l'humanité en Dieu. Il vise ici Saint-

---

(1) Cependant Feurbach a échoué dans sa tentative, en réduisant, comme le constatent aussi bien Proudhon que Marx, la religion au simple antropomorphisme (cf. ci-dessus, p.29)

Simon, Comte, Feuerbach (1). "L'athéisme, autrement dit l'humanisme, (n'est) vrai que dans toute sa partie critique et négative" (ib. p. 50), car Dieu est un être absolu, et l'humanité, un être infiniment perfectible : ce sont donc des antinomies, des adversaires inconciliables.

L'hypothèse de Dieu n'était qu'une justification de la structure hiérarchique de la société (ce que les marxistes auraient appelé une "idéologie"). A mesure que l'humanité se perfectionne et démolit la hiérarchie sociale, Dieu disparaît. Cependant l'humanité a besoin d'un antipode qui lui lance un défi. Au lieu d'un humanisme voulant rétablir le Dieu détrôné, soit sous la forme du "grand Etre de l'Humanité" (Comte), soit sous la forme d'un Nouveau Christianisme (comme le font les saint-simoniens) (vol. I , p. 352) (ainsi qu'au lieu d'un athéisme ignorant le problème), c'est d'un anti-théisme que Proudhon s'affirme partisan, car la vocation de l'anti-théisme est d'affranchir l'homme et l'humanité de l'"aliénation religieuse" (p. 368).

Proudhon écrit : "Le premier devoir de l'homme intelligent et libre est de chasser incessamment l'idée de Dieu de son esprit et de sa conscience. Car Dieu, s'il existe, est essentiellement hostile à notre nature, et nous ne relevons aucunement de son autorité" (Contradictions Economiques, vol. I, p. 382). "Le vrai remède (...), selon nous, n'est pas d'identifier l'humanité avec Dieu, ce qui revient à affirmer en économie sociale la communauté, en philosophie le mysticisme (...), c'est de prouver à l'humanité que Dieu, au cas qu'il y ait un Dieu, est son ennemi" (ib. p. 397). "L'homme, en s'adorant comme Dieu, a posé de lui-même un idéal contraire à sa propre essence...". "L'homme, à son propre jugement, n'est qu'une fausse divinité puisqu'en posant Dieu il se nie lui-même. Et l'humanisme est une religion aussi détestable que tous les théismes d'antique origine" (ib. p. 389). "Dieu en religion, l'Etat en politique, la Propriété en économie, telle est la triple forme sous laquelle l'humanité, devenue étrangère a elle-même, n'a cessé de se déchirer de ses propres mains et qu'elle doit aujourd'hui rejeter" (ib. p. 389).

Toutes ces considérations conduisent à la conclusion que l'humanité doit déclarer la guerre à Dieu. Et Proudhon s'adresse directement à celui-ci, comme à l'adversaire principal, en prenant un ton satanique dont il est bien conscient. L'opposition entre l'homme et Dieu a été

---

(1) Cfr. Les notes posthumes de Proudhon sur Feuerbach reproduites par l'abbé Haubtmann dans sa thèse La Philosophie Sociale de Proudhon (cet ouvrage n'a pas encore été publié).

"allégorisée" par la théologie chrétienne et "personnifiée sous le nom de diable ou Satan" (ib. p. 394).

Voici le passage blasphématoire de Proudhon ; je reproduis ce texte malgré sa violence inouïe, en faisant toute réserve sur la pensée et sur les termes de notre auteur : "Le nom incommunicable (de Dieu), désormais voué au mépris et à l'anathème, sera sifflé parmi les hommes. Car Dieu, c'est sottise et lâcheté ; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge. Dieu, c'est tyrannie et misère. Dieu, c'est le mal. Tant que l'humanité s'inclinera devant un autel, l'humanité esclave des rois et des prêtres sera réprouvée ; tant qu'un homme, au nom de Dieu, recevra le serment d'un autre homme, la société sera fondée sur le parjure ; la paix et l'amour seront bannis d'entre les mortels. Dieu retire-toi ! Car, dès aujourd'hui, guéri de ta crainte et devenu sage, je jure, la main étendue vers le ciel, que tu n'es que le bourreau de ma raison, le spectre de ma conscience" (ib. p. 384).

"Je nie donc la suprématie de Dieu sur l'humanité ; je rejette son gouvernement providentiel, dont la non-existence est suffisamment établie (...) par le martyre de notre espèce ; je décline la juridiction de l'Etre Suprême sur l'homme ; je lui ôte ses titres de père, de roi, de juge, bon, clément, miséricordieux, secourable, rémunérateur et vengeur. Tous ces attributs, dont se compose l'idée de Providence, ne sont qu'une caricature de l'humanité, inconciliable avec l'autonomie de la civilisation" (ib.).

-°-

Ière PARTIE (Suite)

Septième Leçon

Pour terminer l'exposé de l'antithéisme de Proudhon, qui a laissé Marx indifférent, il nous reste à chercher les raisons de cette violence qui s'exaspère jusqu'au blasphème, raisons qui m'apparaissent multiples et complexes.

I. Proudhon veut défendre la liberté humaine, individuelle et collective, contre le providentialisme, voire le fatalisme religieux. L'action, la liberté, le travail, la révolution lui paraissent menacés par les anciennes religions aussi bien que par la nouvelle religion humaniste.

II. L'idée de transcendance constitue, pour lui, un obstacle à toute conception de la société en tant que totalité non hiérarchique et immanente.

III. Il constate, avec juste raison, que toute religion présuppose une expérience mystique. C'est donc à la possibilité même de cette expérience qu'il s'attaque.

IV. Enfin, sa dialectique, qui n'admet aucun dépassement des antinomies, le met en difficulté dès que se pose la question de Dieu. Si Dieu et l'homme sont antinomiques, on ne peut saisir l'homme sans saisir Dieu. Mais, Dieu n'étant considéré que comme une projection de la conscience collective, Proudhon pense qu'on ne peut le garder qu'à titre d'élément négatif, de "défi" à l'humanité.

Il se peut fort bien que cette construction, ingénieuse certes, mais bien artificielle, corresponde chez Proudhon à un état de conscience ambivalent : certains interprètes catholiques récents ont cru pouvoir présenter Proudhon comme un homme qui cherchait Dieu, mais dont l'effort est demeuré vain. Cette interprétation me semble aller beaucoup trop loin. Ce qui reste certain, c'est que le problème religieux préoccupait Proudhon ; il l'a lui-même admis en disant que la Bible et Adam Smith furent des sources importantes de son inspiration. On ne peut évidemment en conclure que Proudhon ait été un esprit religieux. Pratiquement, il fut un des principaux promoteurs du laïcisme en France.

Avant de résumer les critiques virulentes de Marx envers Proudhon à propos des Contradictions Economiques, dégageons quelques conclusions pratiques, plutôt hésitantes, de cet ouvrage.

Malgré certaines envolées révolutionnaires, Proudhon, dans Les Contradictions Economiques, voudrait faire exclusivement oeuvre scientifique. Cependant, la révolution de 1848 approchait et on regrettera que Proudhon, dans ce livre, n'ait proposé aucune mesure concrète. Puisqu'il se méfie de l'Etat comme d'un ennemi perfide, ces mesures pourraient être un appel en faveur d'une action directe, par exemple d'une grève générale ou partielle, ou bien de l'autogestion ouvrière. Il arrive effectivement à cette idée d'autogestion ouvrière quelques années plus tard, mais les grèves, qu'il appelle "coalitions", il ne les a jamais appréciées, sous prétexte qu'elles ne font qu'augmenter la misère de la classe ouvrière. Par contre, il est attiré par l'idée d'une "banque populaire" mutuelliste qui accorderait du crédit sans pourcentage à tous les prolétaires. Il formula cette idée, au début de la Révolution de 1848, dans une brochure intitulée : Solution du Problème Social ; une banque de ce genre fut mise en route, mais, lorsqu'en 1849 Proudhon fut condamné à trois ans de prison, elle cessa d'exister sans, d'ailleurs, avoir eu de succès.

De plus, il faut ajouter que l'effort de Proudhon pour mettre les antinomies en équilibre pourrait donner lieu à des malentendus : on pourrait, par exemple, croire à tort, qu'il cherche l'équilibre entre le capitalisme et le socialisme, ou bien entre la classe prolétarienne et la classe bourgeoise. Ainsi, on comprendra mieux pourquoi Marx s'irrite avec tant de violence contre l'auteur de cet ouvrage par trop abstrait que sont Les Contradictions Economiques. Pourtant, le rôle que Proudhon a joué en 1848, à l'Assemblée Constituante où il avait obtenu un siège aux élections complémentaires du 4 juin 1848, son attitude durant les journées sanglantes de l'insurrection ouvrière réprimée par Cavaignac, son fameux discours à la séance du 31 juillet 1848, où il proclamait que "le droit au travail et le droit à l'insurrection sont identiques", et qui lui valut un blâme quasi-unanime de l'Assemblée, enfin son vote contre la Constitution du 4 novembre 1848 qu'il considérait comme réactionnaire, auraient dû détromper les plus prévenus de ses adversaires : Proudhon prêchait la révolution la plus radicale, et non pas la conciliation (cf. notre 1ère conférence). Marx lui-même se voit forcé de reconnaître dans sa Note Nécrologique que "l'attitude (de Proudhon) à l'Assemblée nationale ne mérite que des éloges... Après l'insurrection de juin cette attitude était un acte de grand courage". (Extrait du Sozial-Demokrat, janvier 1865, annexe à la Misère de la Philosophie, Editions sociales, 1946, p.142). Nous rappellerons le rôle de Proudhon durant la révolution de 1848.

o
o o

Mais auparavant résumons les principales critiques que Marx, dans la Misère de la Philosophie, adresse aux Contradictions Economiques de Proudhon. Dès l'avant-propos, Marx ironise : "Monsieur Proudhon a le malheur d'être singulièrement méconnu en Europe. En France, il a le droit d'être mauvais économiste, parce qu'il passe pour être bon philosophe allemand. En Allemagne, il a le droit d'être mauvais philosophe, parce qu'il passe pour être l'économiste français le plus fort. En notre qualité d'allemand et d'économiste à la fois, nous avons voulu protester contre cette double erreur". Marx déclare que la dialectique proudhonienne est abstraite et idéaliste. "Si l'anglais transforme les hommes en chapeaux, l'allemand transforme les chapeaux en idées" (ib. La Misère de la Philosophie, citée d'après la traduction française, p. 83). "Décidément, Monsieur Proudhon a voulu faire peur aux français en leur jetant à la face des phrases quasi hégeliennes" (p. 84). Sa dialectique "conduit à des abstractions telles que le producteur et le consommateur - tous deux chevaliers du libre arbitre (...). Le Prométhée de Monsieur Proudhon est un drôle de personnage" (p. 79), "car, l'antagonisme de classe étant effacé, il n'est qu'un fantôme sans bras ni jambes" (p. 80). La dialectique de Proudhon prend comme point de départ "non la vie active et agissante des hommes, mais les dogmes des économistes" (p. 85). "Toute chose étant réduite à une catégorie logique (...), ce que Hegel a fait pour la religion et le droit, Proudhon cherche à le faire pour l'économie politique" (pp.86-87).

Après avoir accusé Proudhon d'hégelianisme, Marx lui reproche "de n'avoir jamais pu s'élever au-dessus des deux premiers échelons de la thèse et de l'antithèse" (p. 87). Proudhon n'aurait même pas compris le sens de la contradiction : "le bon côté et le mauvais côté, l'avantage et l'inconvénient, pris ensemble, forment pour Proudhon la contradiction dans chaque catégorie économique" (p. 89). "Le bon côté (du capitalisme), il le voit exposé par les économistes ; le mauvais côté, il le voit exposé par les socialistes". Ici, on constate "que Proudhon n'est qu'un petit bourgeois balloté constamment entre le capital et le travail, entre l'économie politique et le communisme" (p. 101).

Marx renchérit dans sa Note Nécrologique : "La nature de Proudhon le portait à la dialectique. Mais, n'ayant jamais compris la dialectique scientifique, il ne parvint qu'au sophisme. En fait, cela découlait de son point de vue petit bourgeois. Le petit bourgeois (...) dit toujours "d'un côté et de l'autre". Deux courants opposés, contradictoires, dominent ses intérêts et par conséquent ses vues religieuses, scientifiques et artistiques, sa morale, enfin son être tout entier. Il est la contradiction vivante. S'il est de plus, comme Proudhon, un homme d'esprit, il saura bientôt jongler avec ses propres contradictions et les élaborer selon les circonstances en paradoxes frappants, tapageurs, parfois brillants" (p. 143).

En outre, Proudhon, selon Marx, aurait emprunté aux économistes "la nécessité des rapports éternels" (ibid, p. 100). Sa dialectique se meut

parmi les doctrines et ne tient pas compte du fait "que les catégories économiques ne sont que les expressions théoriques, les abstractions des rapports sociaux de production. Monsieur Proudhon, en vrai philosophe prenant les choses à l'envers, ne voit dans les rapports réels que les incarnations de ces principes, de ces catégories qui sommeillaient" au sein de la "raison impersonnelle de l'humanité (...). Ce qu'il n'a pas compris, c'est que les rapports sociaux déterminés sont aussi bien produits par les hommes que la toile, le lin, etc... En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leurs modes de production, et en changeant leurs modes de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux (...). Les mêmes hommes qui établissent les rapports sociaux conformément à leur productivité matérielle, produisent aussi les principes, les idées, les catégories, conformément à leurs rapports sociaux. Ainsi, ces idées, ces catégories, sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des produits historiques et transitoires". "Il y a un mouvement continuel d'accroissement dans les forces productives, de destruction dans les rapports sociaux, de formation dans les idées ; il n'y a d'immuable que l'abstraction du mouvement - mors immortalis" (ibid., p. 88).

Marx renforce encore cette critique de la dialectique proudhonienne dans une note du chapitre II du premier volume du Capital, 1867, (traduction Molitor, premier volume, 1933, pp. 74-75), où il écrit : "Proudhon puise son idéal de la justice éternelle dans les rapports juridiques correspondant à la production des marchandises. Il permet ainsi à tous les bourgeois la constatation consolante que la forme de production des marchandises est éternelle au même titre que la justice. Ensuite, il veut remanier la véritable production des marchandises et le véritable droit qui en découle, en les adaptant à cet idéal (...). Sommes-nous mieux renseignés sur l'usure quand on nous dit qu'elle est contraire à la "justice éternelle", à "l'équité éternelle", à la "mutualité éternelle", à d'autres "vérités éternelles", que ne l'étaient les pères de l'Eglise quand ils la déclaraient contraire à la "grâce éternelle", à la foi éternelle", à la "volonté éternelle de Dieu" ? Toute la faiblesse et toute l'inconsistance de la dialectique proudhonienne se vérifient, selon Marx, par le fait qu'elle le conduit à immobiliser les catégories économiques dont il recherche un équilibre stable. C'est une fausse dialectique qui revient toujours aux catégories réflexives de l'entendement.

Que penser de cette critique de Marx, qui attaque Proudhon avec plus de violence qu'il n'en déploya contre Hegel dans son ouvrage posthume : Critique de la Philosophie de l'Etat de Hegel (1842), ainsi que dans son article : Critique de la Philosophie du Droit de Hegel (1843)? Dans l'ensemble, les incartades de Marx nous paraissent injustifiées,

car Proudhon n'a jamais été hégelien et ne s'est jamais donné pour tel et qu'il a lui-même très fortement critiqué la théorie du juste milieu. Quant à son attitude de "petit bourgeois", nous savons qu'en dehors de Marx, dont les écrits sont postérieurs aux premiers ouvrages de Proudhon, nul mieux que Proudhon n'a défendu, avec une aussi grande énergie, le principe de la lutte des classes et n'a fait appel avec autant de vigueur à l'expropriation des expropriateurs par le prolétariat. Proudhon n'était certainement pas un idéaliste, et le terme d'"idéo-réaliste" qu'il a employé parfois voulait seulement dire que la production réelle, étant totale, implique à la fois un aspect matériel et un aspect idéel, les deux étant interpénétrés. Nous avons déjà insisté sur le fait que dès ses premiers ouvrages, Proudhon se rapproche sensiblement d'un réalisme humaniste pragmatiste, dont Marx a bénéficié. Nous verrons que, dans son ouvrage : De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, Proudhon manifeste un pragmatisme bien plus marqué encore, dont les tendances sont singulièrement proches des fameuses Thèses sur Ludwig Feuerbach de Marx.

Cependant, certaines objections paraissent plus fondées parce que Marx touche du doigt les faiblesses réelles de la pensée proudhonienne, dont il signale davantage, d'ailleurs, l'orientation générale que le sens exact. Par exemple, il considère que Proudhon est un mauvais économiste ; or, Proudhon a lui-même avoué dans une lettre que "l'économie n'était pas son fort". Toutefois, Proudhon était très bien informé de la littérature économique. Sa critique de l'économie politique classique (que nous avons exposée précédemment) et son exigence d'une sociologie économique font date et sont à retenir. Mais on peut lui reprocher à juste titre, de construire parfois assez artificiellement, tout en ayant recours à l'expérience, ses "antinomies économiques", et de négliger la différence qui existe entre des éléments complémentaires ou s'impliquant mutuellement, et des éléments contraires ou même effectivement contradictoires. Il faut avouer également que l'analyse de Proudhon reste parfois trop doctrinale, qu'elle ne tient pas toujours compte des faits et néglige en certains cas ses propres préceptes de réalisme.

Mais lorsque Proudhon, dans Les Contradictions Economiques, accuse le libéralisme économique et l'étatisme économique de commettre "un plagiat réciproque perpétuel", sa critique reste très forte et très convaincante, surtout si on la replace dans des cadres sociaux précis (les types de structure globale tels que le capitalisme concurrentiel, le capitalisme organisé et le capitalisme d'Etat, par exemple) et si l'on se rend compte que l'attribution des moyens de production à l'Etat ne se justifie, pour le marxisme lui-même, que par le caractère temporaire de cette mesure, car l'Etat, selon cette doctrine, est condamné à disparaître. Cette attribution pourrait à la rigueur se justifier en

prévoyant et préparant l'avènement du collectivisme décentralisateur (ou du communisme de la seconde étape), en tant que moyen de combattre la "féodalité industrielle" et l'"Empire industriel", et en promouvant ainsi la "fédération industrielle-agricole" dont parle Proudhon et à laquelle l'Etat cède finalement les moyens de production.

Ce qu'on peut effectivement reprocher à Proudhon, lorsqu'il traite de dialectique économique, c'est son manque de compréhension suffisante de la relativité des situations, des conjonctures, des cadres, des structures ; c'est la rigidité des résultats et des moyens pour les obtenir, qui jure avec la souplesse de la réalité économique ; c'est l'absence de toute discussion concernant les voies stratégiques effectives qu'on doit choisir pour atteindre les divers équilibres économiques qu'il préconise, sans se rendre compte que ces derniers sont variables et instables. Un exemple manifeste de son attitude réside dans son hostilité envers les "coalitions", c'est-à-dire les grèves. Proudhon, en effet, emprunte ses arguments à la situation qui existait au début du capitalisme, mais qui a changé par la suite. De ces divers points de vue, la critique de Marx est donc justifiée.

Cela nous conduit au deuxième reproche que Marx adresse à Proudhon, et qui nous paraît fondé, du moins en partie. Il reproche à la dialectique proudhonienne d'être constamment tentée de chercher à équilibrer les antinomies entre elles. Or, comme ses antinomies sont souvent artificielles et l'éloignent parfois de la réalité, la dialectique proudhonienne risque de ne pas être suffisamment empiriste. Malgré son pragmatisme et son recours aux forces réelles, en particulier aux forces collectives, Proudhon n'évite pas un dogmatisme qui fait prédominer la conscience collective et la raison collective (ces termes étant le plus souvent synonymes chez lui) sur les autres aspects de la réalité sociale. C'est un rationalisme pragmatiste, social et immanentiste, mais c'est tout de même un rationalisme. Il ne disparaîtra que plus tard de la pensée de Proudhon.

Cependant, Marx est injuste envers Proudhon lorsqu'il l'accuse d'avoir emprunté son "idéal de justice éternelle" aux "rapports juridiques" relevant du régime bourgeois, et d'avoir conclu, de façon consolante pour la bourgeoisie, que ces rapports sont aussi éternels que la justice. Or, ici, il est manifeste que Marx, non seulement ne fait aucun effort pour comprendre Proudhon, mais qu'il n'a pas pris connaissance de ses ouvrages ultérieurs. Car Proudhon n'a cessé de répéter que le "droit bourgeois", réplique du droit romain, est en train de mourir et doit être remplacé par un <u>droit nouveau</u> : droit d'intégration dans des ensembles non hiérarchisés, droit économique ou droit social, s'exprimant d'une façon organisée dans la "Constitution sociale", opposée à la "Constitution politique". Proudhon écrit

notamment : "La révolution appelait une réforme radicale ; ses légistes, étrangers à la science et qui définissaient la justice comme le préteur, nous ont donné le code Napoléon ; tout est à refaire" (De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, 3ème étude, nouv. éd., vol. I, p. 333). Et il ajoute, dans La Révolution Sociale démontrée par le Coup d'Etat du 2 Décembre : "En substituant partout le droit relatif et mobile de la mutualité industrielle au droit absolu de la propriété, il faudra reconstruire de fond en combles ce palais de carton".

Contrairement à l'affirmation de Marx, cette conception n'avait vraiment rien de rassurant ni de consolant pour la bourgeoisie. Marx, d'ailleurs, a été forcé de reconnaître, dans sa Note Nécrologique, que Proudhon était la "bête noire" de la bourgeoisie. Il ne pouvait en être autrement à l'égard d'un auteur qui faisait appel à la révolution sociale pour évincer les capitalistes et les financiers, et porter au pouvoir les ouvriers et les paysans, et qui promettait en même temps une réorganisation totale du système juridique.

"L'ancien droit", écrit Proudhon, dans De la Capacité Politique des Classes ouvrières, "avait pour caractère général dans toutes ses parties d'être négatif ; d'empêcher plutôt que de permettre, de prévenir les conflits plutôt que de créer les garanties (...). Le nouveau droit est au contraire essentiellement positif (dans sa fonction). Son but est de procurer avec certitude et ampleur tout ce que l'ancien droit permettait simplement de faire" (pp. 220-221). Ainsi le droit économique exprimé dans la "Constitution sociale" une fois "le pouvoir capitaliste et bancocratique éliminé", va être à la fois "du droit strict et (l'expression) de la haute sociabilité" (ib. p. 181).

En déclarant que, chez Proudhon, le contenu de l'idée de justice est rendu éternel, Marx porte une accusation qui n'est pas davantage fondée. En réalité, Proudhon avait souligné que, dans son aspect objectif, la justice est un équilibre de forces réelles, et, partant, que "l'idée de justice est identique à celle de société". Il est évident que cet équilibre des forces est variable, tout comme l'expression objective de la justice. Ce que Proudhon reconnaît être "éternel", c'est la recherche même de la justice, qui consiste, selon lui, à intégrer dans un ensemble non hiérarchique, des personnes et des groupes, en respectant leur dignité. Cette conception reste évidemment critiquable, car elle ne dévoile pas suffisamment le contenu concret et très variable de la justice ; mais elle ne contient aucune dogmatisation d'un régime particulier, et en tous cas, pas celle du régime capitaliste.

Continuons l'analyse des critiques virulentes de Marx envers Proudhon dans La Misère de la Philosophie. Marx reproche à Proudhon d'interpréter l'humanisme dialectique en fonction du mythe de

Prométhée. Il considère, comme nous l'avons déjà mentionné, que le Prométhée de Proudhon est un "drôle de personnage", abstrait, un "fantôme sans bras ni jambes". Mais il oublie que, dans sa propre thèse sur La Différence de la Philosophie de la Nature chez Démocrite et chez Epicure (1841), il a écrit : "Dans le calendrier philosophique, Prométhée occupe le premier rang parmi les saints et les martyrs (...). La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée" (Oeuvres Philosophiques, traduction Molitor, vol. I, p.XXIV). D'ailleurs, dans les oeuvres de jeunesse de Marx, Prométhée est bien plus abstrait que chez Proudhon ; Marx, en effet, écrit dans ses Thèses sur Feuerbach (1845) : "Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société bourgeoise. Le point de vue du nouveau matérialisme, c'est la société humaine". Proudhon est plus concret et met en relief les éternels conflits, les luttes incessantes entre les groupes (dont les producteurs et les consommateurs, groupes se retrouvant dans chaque classe) entre les classes sociales, entre l'Etat, l'Eglise, la Société Economique entre les éléments matériels et idéels de la réalité sociale. Marx, lui aussi, est partisan d'un humanisme dialectique militant ; mais il le rattache davantage, surtout après son Introduction à l'Economie Politique, à la manifestation des forces productives matérielles, tandis que dans ses ouvrages de jeunesse, par exemple dans Economie Politique et Philosophie, dans l'Idéologie Allemande et dans les Thèses sur Feuerbach, il prend en considération (non sans avoir subi l'influence de Saint-Simon et de Proudhon) la totalité de l'effort humain. En somme, le reproche de Marx, comme on vient de le voir, ne se justifie absolument pas, puisqu'on peut le retourner avec beaucoup plus de pertinence contre Marx lui-même.

Ensuite, Marx reproche à Proudhon de ne jamais s'élever au-dessus des deux premiers échelons de la thèse et de l'antithèse. Mais c'est précisément ce que voulait Proudhon, puisqu'il a toujours lutté contre la synthèse. Ici, la critique de Marx est purement dogmatique : elle est enfermée dans un cercle vicieux, car si Marx conserve la synthèse empruntée à la dialectique hégelienne, il voudrait la poser comme "synthèse du processus historique" réel, et non d'un mouvement "désincarné" de l'idée ou de l'esprit. La synthèse est pour lui, par exemple, la victoire d'une classe sociale sur une autre classe, ou l'adaptation de cadres sociaux, de "rapports de production" en retard, à l'épanouissement des forces productives. En refusant la synthèse, Proudhon offre plus de possibilités à l'expérience infiniment variée, que ne le fait la synthèse marxiste, car celle-ci limite l'expérience exclusivement au processus historique achevé, dont la direction est déjà connue.

La faiblesse de la dialectique anti-thétique de Proudhon n'est pas là où Marx la cherche. Elle réside dans le rapprochement dangereux de la thèse et de l'antithèse, dont l'équilibre remplace la synthèse.

Autrement dit, Proudhon a tort de vouloir toujours aboutir à des équilibres, et il oublie que la thèse et l'antithèse peuvent s'impliquer mutuellement, ou être dans un rapport ambigu, ou encore fonctionner comme des éléments simplement complémentaires, qui se compensent à des degrés différents.

Enfin, Marx reproche à Proudhon, d'une part, de n'avoir pas compris en quoi consiste la contradiction, d'autre part, d'être une "contradiction vivante". A vrai dire, ces reproches s'excluent mutuellement, car, si Proudhon est l'incarnation de la contradiction, on doit au moins lui accorder qu'il sait bien ce qu'elle est, puisqu'il l'expérimente dans son existence. En réalité, Marx reproche à Proudhon de s'intéresser trop aux contradictions et trop peu à leur solution. Mais, de nouveau, il s'agit ici d'un reproche tautologique et dogmatique. Car toute la dialectique proudhonienne est fondée sur l'idée "que les contradictions ne se résolvent pas" et que la vie de l'homme et de la société sont essentiellement contradictoires. A ce point de vue, on pourrait plutôt reprocher à Proudhon de trop rechercher des réconciliations entre les contradictions. En tous cas, au reproche de Marx le considérant comme une contradiction vivante, Proudhon lui-même aurait certainement répondu que c'est le plus grand compliment qu'on puisse lui faire, car, pour lui, plus un être est contradictoire, plus il est fort et vivant.

Nous voyons donc que la critique que fait Marx de la dialectique proudhonienne est partiale et insuffisamment approfondie. Mais, ce qui est encore plus intéressant, c'est qu'à travers sa critique de Proudhon, Marx vise en fait la dialectique de Hegel. Comme nous l'avons constaté, Marx reproche à Proudhon de n'avoir pas "compris" la dialectique hégelienne : on aurait donc pu s'attendre à ce que Marx apprécie cette dialectique. Or, en réalité, son ouvrage contient les diatribes les plus violentes qu'il ait jamais écrites envers la dialectique hégelienne. On s'en convaincra à la lecture de quelques citations que nous donnerons dans notre prochaine conférence.

-°-

Ière Partie (Fin) - IIème Partie -

Huitième Leçon

J'ai fait remarquer dans ma dernière conférence que lorsque Marx attaque Proudhon, c'est la philosophie de Hegel qu'il vise ; dans la Misère de la Philosophie, il en fait une critique très sévère. Il s'agit maintenant d'en donner quelques preuves.

Marx écrit : "Voilà ce qui distingue le philosophe du chrétien. Le chrétien n'a qu'une seule incarnation du Logos, en dépit de la logique ; le philosophe n'en finit pas avec les incarnations. Que tout ce qui existe, que tout ce qui vit sur terre et sous l'eau puisse, à force d'abstraction, être réduit à une catégorie logique, que de cette façon le monde réel tout entier puisse se noyer dans le monde des abstractions, dans le monde des catégories logiques, qui s'en étonnera"? (ibid. p.86).

"De même qu'à force d'abstractions nous (il s'agit des disciples de Hegel) avons transformé toutes choses en catégories logiques, de même on n'a qu'à faire abstraction de tout caractère distinctif des différents mouvements, pour arriver au mouvement à l'état abstrait, au mouvement purement formel, à la formule purement logique du mouvement. Si l'on trouve dans les catégories logiques la substance de toute chose, on s'imagine trouver dans la formule logique du mouvement la méthode absolue qui, non seulement explique toutes choses, mais explique encore le mouvement de la chose" (ib., p. 86). C'est de cette méthode absolue qu'Hegel parle en ces termes : "La méthode est la force absolue, unique, suprême, infinie, à laquelle aucun objet ne saura résister ; c'est la tendance de la raison à se reconnaître elle-même en toutes choses" (Logique, vol. III).

"Qu'est-ce donc que cette méthode absolue?" demande Marx à Hegel, et il répond pour Hegel : c'est "l'abstraction du mouvement. Qu'est-ce que l'abstraction du mouvement ? Le mouvement à l'état abstrait. La formule logique du mouvement ou le mouvement de la raison pure. En quoi réside le mouvement de la raison pure ? A se poser, à s'opposer, à se composer, à se formuler comme thèse, antithèse, synthèse. Ou bien encore à s'affirmer, à se nier, à nier sa négation" (Misère de la Philosophie, p. 86). "Comment fait-elle, la raison, pour s'affirmer, pour se poser en catégorie déterminée ? C'est l'affaire de la raison elle-même et de ses apologistes" (ib., p. 86).

Et cette critique sévère de la dialectique hégelienne se termine par la conclusion suivante : "Nous n'avons jusqu'à présent exposé que la dialectique hégelienne (...). Pour Hegel, tout ce qui s'est passé

et ce qui se passe encore, est tout juste ce qui se passe dans son propre raisonnement. Ainsi, la philosophie de l'histoire n'est plus que l'histoire de la philosophie, de sa philosophie à lui. Il n'y a plus d'histoire selon l'ordre des temps", il n'y a que "la succession des idées" dans sa raison. "Il croit construire le monde par le mouvement de la pensée, tandis qu'il ne fait que reconstruire systématiquement et ranger sous la méthode absolue les pensées qui sont dans la tête de tout le monde" (ib., p. 87).

Nul ne peut manquer de saisir le sens extrêmement négatif de cette critique, qui exagère peut-être un peu l'aspect panlogiste de la dialectique hégelienne par rapport à son aspect mystique. La dialectique hégelienne est la mystique du concept créateur, agissant comme l'envoyé de Dieu sur terre afin de ramener vers Lui tout le monde créé. (cf. mon livre, Dialectique et Sociologie, Paris, 1962, pp. 85 et suiv.). Il est clair que l'ouvrage de Marx : Misère de la Philosophie, se rapporte autant à la dialectique hégelienne qu'à la pensée de Proudhon ; car, en 1846, Marx considérait que sa dialectique réaliste et humaniste était en rupture complète avec la dialectique hégelienne.

A ce point de vue, voici un fait curieux à signaler : le marxiste français Henri Lefebvre s'était efforcé, dans plusieurs de ses écrits, de rapprocher le plus possible Hegel et Marx ; or, dans son livre La Pensée de Karl Marx (1947), Lefebvre a été contraint de reconnaître que, dans ses ouvrages de jeunesse et surtout dans Misère de la Philosophie, Marx est très hostile à la dialectique hégelienne. Comme cet auteur identifie, à tort, dialectique en général et dialectique hégelienne, il écrit à propos du texte que nous venons de citer : "Il est difficile de formuler une condamnation plus radicale de la dialectique. Sans nul doute, elle semblait à Marx, en 1846, une condamnation sans appel". Il en résulte, remarque Lefebvre, "une élimination - de la pensée philosophique, de la logique - de la dialectique" (ib., p. 130). "Marx attaque violemment non seulement la dialectique fausse et abstraite chez Proudhon et chez Hegel, mais toute méthode, toute théorie dialectique" (ib. p. 131). Et il conclut que, dans les ouvrages de jeunesse de Marx et dans Misère de la Philosophie, "le matérialisme historique tel qu'il apparaissait à Marx (...) semble pouvoir se comparer en un sens au positivisme" (ib., p.131). "Il ne faut donc pas chercher (ici) la formulation de la méthode matérialiste marxiste. Pas plus qu'il ne faut y chercher la théorie scientifique du Capital" (ib. p. 135).

Marx se voit ainsi refuser le droit de développer une autre dialectique que celle de Hegel ! Et pour ce péché mortel il se voit refuser jusqu'à sa maturité le titre de "marxiste". Henri Lefebvre émet une hypothèse bien curieuse. Il affirme qu'en 1857-1859, au moment de la rédaction de l'Introduction à la Critique de l'Economie Politique et

ensuite du Capital. Marx, repentant, est revenu à la dialectique hégélienne. "La méthode dialectique de Hegel fut clairement et distinctement reprise (...). Ce qui fait de l'année 1859 une année décisive dans la pensée de Marx et la formation du matérialisme dialectique (...). On se souvient que Misère de la Philosophie condamnait sans discrimination l'hégelianisme ; que l'aliénation de l'homme et les contradictions n'apparaissent dans les oeuvres de cette époque que comme des faits empiriques constatables. Or, la correspondance de Marx et Engels montre que, à partir de 1857, Marx rend à la dialectique en tant que méthode la place qu'il lui avait enlevée" (ib., pp. 84 et suiv.). En termes clairs, notre auteur se propose de défendre le Marx officiel et canonisé contre le jeune Marx virulent ; pour cela, il ne trouve pas de meilleure méthode que de supposer qu'avant de donner une forme définitive à sa pensée, Marx s'est fait "rééduquer" par la dialectique hégélienne, pour passer, sous l'influence de Hegel, du matérialisme historique au matérialisme dialectique !

Pour ma part, j'essaierai de montrer que Marx n'a jamais été partisan, ni du matérialisme historique, ni du matérialisme dialectique, et qu'il n'a jamais renoncé à sa propre conception de la dialectique, qui n'a d'ailleurs rien à voir avec la dialectique hégélienne, excepté une certaine terminologie acquise au cours de ses études à l'Université de Berlin. Tout d'abord, pour cette raison qu'il distinguait le mouvement dialectique réel, propre à la réalité sociale, de la méthode dialectique. Et puis, parce que, si l'on peut parler d'un élément positiviste de la pensée de Marx, ce serait plutôt dans la phase de maturité de sa pensée, et encore, à la suite d'une mauvaise interprétation de celle-ci; l'humanisme réaliste des premiers ouvrages de Marx se rapproche non pas de la pensée de Comte, mais de celle de Saint-Simon et partiellement de celle de Proudhon. Quant aux variations des accentuations de la dialectique de Marx, c'est une toute autre question. Nous y reviendrons dans une confrontation ultérieure de la dialectique de Marx et de celle de Proudhon. Nous essaierons de préciser avant la fin de ce cours en quoi a consisté la dialectique réaliste et humaniste de Marx et pourquoi sa conception se trouve fort mal définie non seulement par le terme de matérialisme dialectique, mais encore par celui de matérialisme historique.

-°-

IIème Partie

Les oeuvres et les attitudes politiques de Proudhon pendant la Révolution de 1848 et son emprisonnement sous le Second Empire

Il est temps que nous abordions maintenant l'analyse des oeuvres et des attitudes de Proudhon pendant la Révolution de 1848. Nous allons donc revenir aux Confessions d'un Révolutionnaire, 1849, que nous avons déjà abondamment citées dans notre première conférence, et qui commentent en détail les positions qu'il avait prises.

Au moment où la Révolution éclate, Proudhon est journaliste à Paris.- Il a son quotidien : Le Représentant du Peuple, fondé en octobre 1847. Il attaque à la fois le gouvernement de Louis-Philippe, et le socialisme étatique de Louis Blanc. Il sent venir la révolution, mais il redoute que ce ne soit qu'une nouvelle révolution bourgeoise qui se prépare et non pas une révolution sociale. Les notes de ses Carnets révèlent son état d'esprit. "C'est une cohue d'avocats et d'écrivains (...) qui vont se disputer le pouvoir". "Les polichinelles dansent à l'Hôtel de Ville, comme il y a huit jours au Palais Bourbon ; tout cela est comédie". "La France sera encore livrée aux bavards, l'éloquence commence à nous inonder". "On a fait une révolution sans idées" (Carnets

Proudhon prêchait une révolution prolétarienne "liquidant" la bourgeoisie ! "Je voulais que la révolution aboutît ; je voulais une république sociale" - qu'il désigne également comme "anarchie positive" - "que seuls les travailleurs sont capables de créer". Proudhon était découragé de voir qu'on ne faisait qu'imiter la phraséologie jacobine de 1791-1792 et que personne ne voulait tenir compte de l'action directe des masses ouvrières. On ne faisait confiance qu'à l'Etat bourgeois qui "de serviteur se transforme en despote".

C'est pourquoi, au début, cette révolution plus que modérée à ses yeux, suscite beaucoup de réserves chez celui que Darimon a appelé "la personnification la plus complète de la révolution de 1848". Il faut préciser que Proudhon incarne l'extrémisme de gauche dans cette révolution. Proudhon critique très amèrement tous les décrets du gouvernement provisoire garantissant "l'organisation du travail", ordonnant la création "d'ateliers nationaux", décrets qui réduisent les heures de travail, car ces mesures "ne font qu'endormir les prolétaires sans leur accorder rien de substantiel"... C'est pourquoi Proudhon nie "la compétence révolutionnaire du Gouvernement".

Ayant obtenu, comme nous le savons, un siège de député à l'Assemblée Nationale, aux élections du 4 juin 1848, Proudhon a parfaitement conscience de la possibilité qui s'offre à lui de jouer un rôle politique important. Il écrit : "Ma position est incomparable (...). La fameuse formule : la propriété c'est le vol ! circule partout à voix basse ; les ouvriers s'étonnent et s'impatientent de ne me voir figurer nulle part, et les bourgeois tremblent que je poursuive sur le même ton. Je suis l'homme qui fait le plus peur. (...). Personne autant que moi, aussi bien que moi, ne peut parler avec autant d'autorité aux prolétaires". (Lettre du 21 mars 1848 à son frère).

Mais Proudhon ne commence à prendre réellement au sérieux la révolution qu'à la fin du mois de juin 1848, lors des journées sanglantes de l'insurrection ouvrière, réprimée par Cavaignac. Proudhon est de tout coeur avec les ouvriers. Il écrit le 28 juin dans ses Carnets : "Le mauvais vouloir de l'Assemblée est la cause de l'insurrection (...). On fusille à la Conciergerie, à l'Hôtel-de-Ville. Quarante-huit heures après la victoire du gouvernement, on fusille les prisonniers blessés, désarmés !". "L'insurrection a cédé. Elle n'est pas vaincue (...). Les bourgeois vainqueurs sont féroces comme des tigres".

Cette prise de position préludait à la fameuse séance du 31 juillet 1848, où Proudhon tint tête à toute l'Assemblée en devenant "l'homme-terreur". Nous avons déjà relaté dans notre première conférence les détails du discours de Proudhon et du tollé qu'il a soulevé à l'Assemblée et dans le pays, détails qui sont consignés dans Les Confessions d'un révolutionnaire (1849). Pour ne pas nous répéter, nous n'en reproduirons que quelques passages que nous n'avons pas encore cités. C'est le premier des ouvrages écrits durant son incarcération de trois ans à la prison de Sainte-Pélagie (du 7 juin 1849 au 4 juin 1852). Proudhon commence les Confessions par cet avertissement : "Je rappellerai ce que nous avons tenté de faire pour l'émancipation des travailleurs ; et l'on verra de quel côté sont les parasites et les pillards" (nouv. éd., p.67). "A partir du 31 juillet, la révolution de février est devenue irrévocable" (p. 201).

"Il m'a été donné par l'effet de circonstances ... de remuer à une profondeur jusqu'alors inconnue la conscience de tout un peuple" (p.203). "Le gouvernement est sans compétence pour accomplir une révolution sociale. L'espoir d'amener pacifiquement ... l'abolition du prolétariat est une utopie" (p. 258). "Le capital ne ressaisira jamais sa prépondérance : son secret est dévoilé. Qu'il célèbre sa dernière orgie : demain il faut qu'il brûle, sur ses trésors, comme Sardanapale" (p. 283).

Proudhon fait davantage confiance à l'insurrection qu'au suffrage universel. "Le droit d'insurrection offre ceci de caractéristique et de spécial, qu'il suppose un peuple opprimé par un despote, un tiers-état par une aristocratie, le grand nombre par le petit" (p. 296). "Il n'y a plus de partis doués de force vitale dans la société française ; jusqu'à ce que de nouveaux principes dégagés du fond inépuisable de la pratique humaine" n'apparaissent (p. 334). Or ces principes sont ceux qui vont inspirer le parti du Travail. "Je suis du parti du Travail contre le parti du Capital" (p. 338).

"Plus de gouvernement de l'homme par l'homme au moyen du cumul des pouvoirs. Plus d'exploitation de l'homme par l'homme au moyen du cumul des capitaux". (p.340). Ainsi, dans les Confessions, Proudhon semble rester entièrement fidèle à sa position extrémiste de partisan de la révolution prolétarienne immédiate, "liquidant" l'ancienne société, position prise en juin-juillet 1848. C'est pourquoi on est assez étonné devant le post-scriptum que Proudhon a ajouté à ce livre en 1851, et où il lance un appel à la classe moyenne. Intitulé "Apothéose de la classe moyenne", ce post-scriptum doit être confronté à d'autres écrits de la même époque qui montrent que Proudhon ne renonce nullement à sa foi dans la révolution prolétarienne, mais tâte seulement le terrain, en vain d'ailleurs, à la recherche des moyens qui pourraient la rendre plus efficace.

Examinons maintenant, d'une part quel fut le sort de Proudhon sous Louis-Napoléon Bonaparte, et d'autre part l'ouvrage si discuté qu'il a écrit sur ce dernier. Le 10 Décembre 1848, Louis Bonaparte est élu Président de la République. Après le coup d'Etat du 2 Décembre 1851, il se fait proclamer Empereur. Proudhon déclare alors dans Le Peuple que la démocratie, le socialisme et le prolétariat "n'ont pas de plus grand ennemi que Louis Bonaparte". Et durant l'hiver 1848-1849, Proudhon attaque le Prince-Président dans des articles si violents et insultants, qu'il est poursuivi en justice et condamné, comme nous le savons, le 28 Mars 1849, à trois ans de prison.

Quels ont été les sentiments personnels de Proudhon à l'égard de Louis Bonaparte ? Ses Carnets ne laissent aucun doute à ce sujet. Le 4 Décembre 1851, Proudhon note : "Un infâme aventurier, élu par une illusion populaire pour présider aux destinées de la République, profite de nos discordes civiles. Il ose, le couteau sur la gorge, nous demander la tyrannie. Paris ressemble en ce moment à une femme, attachée, baillonnée, violée par un brigand". Trois mois plus tard, Proudhon écrit encore : "Le bâtard adultérin de la fille de Joséphine, fils et petit-fils de catins, inepte, incapable, sans vertu comme sans vergogne, une ironie au nom et au sang de Bonaparte (...). O lâches, lâches Français ! Pour moi, il est une manière de mériter honorablement de nous libérer de Louis Bonaparte, c'est de le tuer. J'admirerais, je louerais, je

vengerais celui qui serait capable de cet acte" (Carnets, 27 et 28 Février, 1er Mars 1851). Le coup d'Etat du 2 Décembre 1851 et la proclamation de l'Empire (Louis Bonaparte-Empereur) affectent Proudhon au plus haut point. Il a l'impression d'être "condamné à mort", non pas du point de vue personnel, mais du point de vue de la cause pour laquelle il a toujours lutté.

On pourrait alors se demander d'où vient cette légende assez répandue, selon laquelle Proudhon aurait été secrètement en liaison avec le Gouvernement Impérial. Or, cette fausse rumeur utilise certains faits mal interprétés. D'abord, Proudhon eut, en effet, des entrevues avec le prince Jérôme, cousin et héritier désigné de l'Empereur, qui affichait des convictions anticléricales et des idées sociales bien plus avancées que celles de Louis Bonaparte. Mais ces entrevues n'eurent aucun effet. Ensuite, Proudhon a adressé une lettre à l'Empereur pour protester contre l'interdiction de la vente de son livre La Révolution Sociale démontrée par le Coup d'Etat du 2 décembre (1852). Effectivement après cette lettre, l'interdiction fut levée. Mais, dans cette lettre, on peut voir que Proudhon s'affiche lui-même comme principal adversaire politique du régime. Il écrit : "Vous n'avez eu, vous ne rencontrerez jamais d'adversaire plus énergique ... que moi" (Nouv. Ed., 1936, p. 107). Il ne donne aucun gage à Louis-Napoléon, et la phrase ambiguë où il déclare que, si l'Empereur "n'agit pas comme mandataire de la révolution sociale, ce sera sa déchéance" (p. 108), ne peut être considérée comme telle. Evidemment il est loisible de se demander ce qui a poussé Proudhon à écrire cette lettre, qu'il considérait lui-même comme machiavélique, à un homme qu'il méprisait profondément. De toutes façons, ni cette lettre, ni ses entrevues avec le prince Jérôme n'empêchèrent que fut maintenue l'interdiction de son quotidien La Voix du Peuple, qui ne put paraître qu'entre Octobre 1849 et Mai 1850. D'ailleurs, à nouveau poursuivi et condamné à l'occasion de la publication d'un de ses principaux ouvrages, De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, Proudhon dut s'exiler en Belgique de 1858 à 1862.

D'où vient donc cette légende selon laquelle Proudhon aurait eu une conduite politique douteuse sous le Second Empire ? Il semble qu'elle se fonde surtout sur la manière artificielle dont Proudhon a expliqué l'avènement de Louis Bonaparte dans son livre : La Révolution Sociale démontrée par le Coup d'Etat du 2 Décembre (1852), et sur le ton désabusé de L'Idée de la Révolution au XIXème siècle (1851), où Proudhon suggère une réconciliation du prolétariat et de la classe moyenne pour renverser le capitalisme et achever la révolution sociale. Cependant, la Philosophie du Progrès, écrite à la même époque (1851-1852) et publiée en 1853, contredit étrangement cette impression. En effet, Proudhon insiste sur les ruptures du déterminisme économique provoquées par l'énergie révolutionnaire des masses, s'appuyant sur le volcanisme explosif des forces et de la raison collectives propres au

phénomène social total sous-jacent.

Par ailleurs, dès 1853, Proudhon renonce à son idée de réconciliation entre le prolétariat et les classes moyennes, et prêche la démocratie industrielle, où les prolétaires gouverneraient l'économie. Ainsi se dessine l'idée d'autogestion ouvrière qui réalise le mieux les aspirations de notre auteur. Pour analyser cette période d'hésitation de sa pensée, nous exposerons d'abord son ouvrage La Révolution Sociale démontrée par le Coup d'Etat du 2 Décembre (1852), que nous confronterons avec l'ouvrage de Marx Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte (1852). Ensuite, nous résumerons brièvement L'Idée de la Révolution au XIXème siècle (1851) et lui opposerons, à côté des Confessions d'un Révolutionnaire (1849), déjà souvent citées, la Philosophie du Progrès écrite à Sainte-Pélagie, mais publiée en 1853. Puis, nous exposerons l'Introduction au Manuel d'un Spéculateur à la Bourse (1853), premier ouvrage de cette nouvelle période de la pensée proudhonienne, dont nous parlions précédemment. Enfin, nous aborderons son ouvrage, De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, en quatre volumes (1858).

Dans La Révolution Sociale démontrée par le Coup d'Etat du 2 Décembre, Proudhon voulait donner une explication sociologico-historique des événements, mais sur un ton machiavélique qui ne lui réussissait pas bien. Dans ses Carnets et dans sa correspondance datant de l'époque à laquelle il a entrepris la rédaction de son livre, Proudhon fait souvent remarquer que "faire de la politique, c'est laver ses mains dans la crotte". En somme, il se voudrait cynique. Il écrit dans ses Carnets : "D'où sort le Deux Décembre ? De la Révolution. Que représente-t-il ? La contre-Révolution". Pour lui, la mission de Louis Bonaparte était d'accomplir la révolution sociale. Or, il s'en est montré parfaitement incapable, puisqu'il a fait précisément le contraire. Proudhon se charge donc de lui donner une leçon. "Depuis 1848, un sort est jeté sur les chefs politiques de la France : ce sort, c'est le problème du prolétariat" (p. 118).

A côté de la grande bourgeoisie, qui forme une espèce d'"aristocratie capitaliste et financière", il y a la "classe moyenne" constituée, outre les cultivateurs, par les commerçants, les artisans et les intellectuels, qui vivent, comme les prolétaires, de leurs produits personnels, mais se distinguent des prolétaires en travaillant pour leur compte" (p. 125) et représentent les républicains démocrates. "Quel que fût l'élu du 10 Décembre 1848, en effet, produit d'une situation révolutionnaire, il était forcé de devenir, sous peine d'une prompte déchéance l'organe de la révolution" (p. 153). Au contraire, il est tombé "dans le délabrement", ce qui ne l'a pas empêché de réussir un coup d'Etat (p. 158). "A la date du 2 Décembre, les masses fatiguées, la bourgeoisie inquiète, aimant à se reposer sur un chef complaisant

de la garde de ses intérêts", les classes ouvrières et les classes moyennes "déroutées" ont perdu tout moyen de résistance (p. 101). "Au Deux Décembre ... le pouvoir exécutif, maître de l'armée, appuyé du clei de la bourgeoisie, d'une partie considérable de la classe moyenne" a réussi son coup d'Etat (pp. 167 et suiv.). "Or, Louis Bonaparte porte s lui... le stigmate révolutionnaire ; il est agent d'une nouvelle period il exprime une forme nouvelle de la révolution" (p. 174) ; non pas personnellement, mais objectivement, il aurait pu réussir la révolution sociale (p. 177), c'est à dire "l'antithéocratie, l'anticapitalisme, l'antiféodalité" (p. 191).

Mais le Prince-Président faisait précisément le contraire, "en res serrant chaque jour davantage ce qui unissait le Président à la contre-Révolution" (p. 202). "Que signifie cette contredanse, où la Révolution est invoquée et le personnel révolutionnaire proscrit ?" (p. 203). Ce qu tenté de faire Louis Bonaparte, c'est de "dissoudre la bourgeoisie et l prolétariat dans la classe moyenne" (p. 205). Mais il n'y est pas parve car sa politique conduit au fait que, "s'appliquant aux choses du comme ce et de l'industrie, la féodalité deviendra universelle" (p. 210). "Ainsi, ... sa politique est retombée, sans qu'il s'en doute peut-être, sans qu'il sache ni comment ni pourquoi, de la réalité sociale dans le vide personnel" (p. 220). "Que le Deux Décembre dise tout haut à la Fra ce, qu'il affirme, sans restriction ni équivoque, la révolution sociale qu'il appelle à lui, au lieu d'un corps de muets, une représentation de la classe moyenne et du prolétariat", alors son sort pourrait être différent (p. 209).

"Louis Napoléon ne règnerait-il que par l'imbécillité des Français (p.272). "(Il)n'a fait jusqu'ici que servir la Sainte Alliance en frappan la démocratie et la révolution" (p. 277). "On ne trompe pas la Revoluti fût-on Empereur" (p. 281). "S'il est un fait qui atteste la réalité et force de la Révolution, c'est sans contredit le Deux Décembre" (p. 283) "Le socialisme a fait peur" (p. 283). "Louis Bonaparte a défini lui-mêm sa mission comme fin des partis" (p.286). Proudhon la considère égaleme comme la "fin d'autorité" (p. 286). Et il s'écrie : "Anarchie, vous dis je, ou Césarisme, vous ne sortirez plus de là" (p. 294). Pour combattre dernier, Proudhon déclare : "Je me rallie corps et âme à cette élite de travailleurs, tête du prolétariat et de la classe moyenne, parti du tra vail et du progrès" (p. 296).

La lecture de l'ouvrage que nous exposons est irritante, car les analyses qu'il contient, sont insuffisantes et confuses. En termes plus clairs, voici la conclusion à laquelle Proudhon arrive : il considère q les contradictions de la société capitaliste rendent le régime de démoc tie formelle impossible, et qu'au lieu d'ouvrir dans l'immédiat les

portes à une révolution sociale victorieuse, elles ne peuvent aboutir qu'à son contraire, c'est-à-dire à la dictature fasciste contre-révolutionnaire ; cependant celle-ci, malgré les apparences et malgré sa cruauté en certaines occasions, ne mord pas effectivement sur le réel et mécontente tout le monde. Il ne s'agit donc que d'une situation sans issue, d'une impasse qui conduira à une explosion.

Dans la Préface de la deuxième édition allemande du 18 Brumaire de Louis Bonaparte (paru en 1852, c'est-à-dire la même année que l'ouvrage de Proudhon), Marx, une fois de plus, se montre injuste envers Proudhon lorsqu'il écrit : "Sous sa plume, la construction historique du coup d'Etat se transforme en une apologie du héros du coup d'Etat". (Ed. Sociale, p. 6). Pourtant, au cours du livre, il donne involontairement raison à Proudhon contre Ledru-Rollin et contre d'autres républicains réfugiés. L'analyse de Marx, en effet, coïncide sur plusieurs points avec celle de Proudhon, tout en évitant les formules paradoxales et en donnant des explications beaucoup plus valables que celles de Proudhon. Mais, ni Proudhon, ni Marx n'ont prévu que le rétablissement de l'Empire par Louis Bonaparte aboutirait finalement à l'industrialisation intense de la France au profit de la grande bourgeoisie, à l'avènement du capitalisme organisé et de l'époque colonialiste, ainsi qu'à une différenciation de plus en plus poussée entre le prolétariat et la classe moyenne, différenciation dont La Commune de 1871 et la guerre civile en France, en tant que réponse du prolétariat français à la dictature de la bourgeoisie sous Louis Bonaparte, témoignent nettement.

Dans son analyse de la période située entre Février 1848 et le coup d'Etat de Louis Bonaparte, Marx constate que c'est le prolétariat qui a pris les armes pour faire cette révolution et lui donner un programme social, mais que dans l'Assemblée Constituante, à laquelle le prolétariat n'a pas participé de façon effective, c'est la République bourgeoise qui l'a emporté (pp. 12 et 13). Elle avait pour elle "l'aristocratie financière, la bourgeoisie industrielle, la petite bourgeoisie, l'armée, de même que le sous-prolétariat (Lumpenproletariat), et enfin toute la population rurale". Tous ont applaudi à la liquidation de l'insurrection prolétarienne de Juin 1848. "Cette défaite", écrit Marx, "rejeta le prolétariat à l'arrière-plan de la scène révolutionnaire" (p. 13). Pendant les journées de Juin, toutes les autres classes et tous les partis s'étaient unis dans le "parti de l'ordre", s'opposant à la classe prolétarienne qui formait le "parti de l'anarchie, du socialisme, du communisme".

Or, "la domination des républicains bourgeois ne dura que du 24 Juin au 10 Décembre 1848. Son histoire se résume dans l'élaboration de la constitution républicaine et la proclamation de l'état de siège à Paris" (p. 18). C'est à cette époque que la dictature du Général Cavaignac, bourgeois républicain, prépara, sans qu'il l'ait voulu, aussi

bien l'élection de Louis Bonaparte à la présidence (qui mettait fin à son propre pouvoir), que l'avènement du Second Empire. "La caserne et le bivouac, le sabre et le mousqueton, la moustache et l'uniforme devaient d'autant plus facilement en venir à cette idée, qu'ils pouvaient s'attendre alors à être mieux payés... L'armée ne devait-elle pas finalement jouer dans son propre intérêt de l'état de siège et assiéger en même temps les coffres forts des bourgeois ?" (p. 22). "L'élection de Louis Bonaparte était une réaction des paysans qui avaient dû payer les frais de la Révolution de Février ; elle fut très bien accueillie par l'armée... par la grande bourgeoisie, qui saluait Bonaparte comme le pont qui la reconduirait à la monarchie, et par les prolétaires et les petits bourgeois qui voyaient en lui l'homme qui châtierait Cavaignac" (p. 23).

Par ailleurs, le parti prolétarien apparaît, durant la révolution de 1848, comme "une simple annexe du parti petit-bourgeois. Il est trahi et abandonné par ce dernier" (p. 27). Cependant, le parti petit-bourgeois est à son tour abandonné par les démocrates républicains bourgeois, qui finissent par renoncer au suffrage universel et ne comptent que sur la force armée (ibid.) et sur la grande bourgeoisie royaliste. "Chaque parti frappe par derrière celui qui veut le pousser et s'appuie par devant sur celui qui le pousse en arrière" (p. 28). Il est vrai "qu'en face de la bourgeoisie coalisée, s'était constituée (en 1849), une coalition entre petits-bourgeois et ouvriers, le prétendu parti social-démocrate ... Le caractère propre (de celui-ci, qui se dénommait aussi "La Nouvelle Montagne") se résumait en ce qu'il réclamait des institutions républicaines comme moyen, non pas de supprimer les deux extrêmes, le capital et le salariat, mais d'atténuer leurs antagonismes... C'est la transformation de la société par voie démocratique, mais c'est une transformation dans le cadre petit-bourgeois" (p. 33).

Il est intéressant de noter que Marx signale ici le même phénomène que signale Proudhon dans La Révolution Sociale démontrée par le Coup d'Etat du Deux Décembre, à savoir le rapprochement de la classe moyenne et du prolétariat en opposition commune au Prince-Président. Mais Marx n'y voit qu'une preuve de plus de la facilité du Coup d'Etat de Louis Bonaparte, tandis que Proudhon fait mine de croire que ce rapprochement des deux classes pourrait préparer la révolution sociale. Evidemment, c'est Marx qui a eu raison. Quant à Proudhon, on peut se demander s'il croyait vraiment ce qu'il écrivait. Peut-être voulait-il seulement se montrer machiavélique à l'égard de Louis Bonaparte, pour mieux le compromettre. En tout cas, il entrevoyait l'impasse et appelait de tous ses voeux la révolution prolétarienne.

Mais laissons Marx terminer son analyse. Il cite Guizot, qui proclamait, après le coup d'Etat : "C'est le triomphe complet et définitif du socialisme", et ajoute, non sans faire allusion à Proudhon : "Mais

si le renversement de la République parlementaire contient en germe le triomphe de la révolution prolétarienne, son premier résultat tangible n'en fut pas moins la victoire de Bonaparte sur le Parlement, du pouvoir exécutif sur le pouvoir législatif, de la violence enfin" (p.89). "Ce n'est que sous le second Bonaparte que l'Etat semble être devenu complètement indépendant" (p. 90).

-°-

IIème Partie (Fin)

Neuvième Leçon

Nous allons poursuivre l'analyse, commencée dans notre précédente leçon, de l'ouvrage de Marx, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, que nous étudions en parallèle avec La Révolution Sociale, démontrée par le Coup d'Etat du Deux Décembre de Proudhon.

"La bourgeoisie française", lisons-nous sous la plume de Marx, "s'écria, au lendemain du coup d'Etat : seul le chef de la société du Deux Décembre peut encore sauver la société bourgeoise. Seul le vol peut encore sauver la société bourgeoise !". "Bonaparte, en tant que pouvoir exécutif qui s'est rendu indépendant de la société, se sent appelé à assurer l'ordre bourgeois. Mais la force de cet ordre bourgeois, c'est la classe moyenne. C'est pourquoi il se pose en représentant de cette classe et publie des décrets dans cet esprit" (p. 98). D'après Marx, cette comédie qui, à première vue, semble due à une conjoncture historique particulière, possède un sens caché. Après avoir signalé qu'en France, "le pouvoir exécutif dispose d'une armée de fonctionnaires et tient en tutelle la société civile", "grâce à la centralisation la plus extraordinaire", correspondant à un "corps de parasites" (p. 42), Marx précise: "Le pouvoir exécutif, avec son immense organisation bureaucratique et militaire, son armée de fonctionnaires et son autre armée de soldats, effroyable corps de parasites, qui recouvre comme une membrane le corps de la société française, a réussi à se rendre indépendant, pour dominer toutes les classes au nom d'une clique bureaucratico-militaire, ayant temporairement à sa tête le second Bonaparte" (pp. 89-90). l'Etat n'est donc pas toujours le "comité exécutif de la bourgeoisie", comme le prétendait le Manifeste Communiste. Marx reviendra à ce problème dans La Guerre Civile en France (1871) et dans un passage du volume III du Capital.

Tous ces textes montrent que Marx a entrevu cette technocratie bureaucratique qui devait résulter du capitalisme organisé. Mais, dans Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, il se borne à constater les faits à l'état brut. Il ne prévoit pas que les premières tentatives pour parvenir au capitalisme organisé seront précisément faites par la techno-bureaucratie du Second Empire, et que telle sera la vocation historique de celui-ci. La grande bourgeoisie n'a donc rien perdu en se soumettant, car finalement c'est elle qui fut victorieuse et atteignit sous le Second Empire, ainsi que sous les régimes qui ont suivi, à une domination qu'elle n'avait jamais connue auparavant.

Dans l'ensemble, si l'on confronte les explications de Proudhon et

celles de Marx au sujet du coup d'Etat de Louis Bonaparte, on constate qu'ils relatent tous deux les mêmes faits, mais qu'ils s'expriment de manière différente. Marx est plus réaliste et concret, Proudhon plus constructif et paradoxal, mais tous les deux prévoient le danger technocratico-fasciste, sans toutefois déclarer clairement que le Second Empire introduira le capitalisme organisé en France. Cependant, Proudhon un an après, parlera sans équivoque de l'Empire industriel en l'opposant à la Démocratie industrielle. Une fois de plus, nous constatons que Proudhon et Marx se complètent. Marx révèle la vanité et l'impuissance de la coalition temporaire entre classes moyennes et prolétariat, qui a séduit Proudhon (d'ailleurs, pendant un moment seulement). Quant à Proudhon, il nous montre que le Second Empire n'a pas annihilé les chances de la révolution sociale à court terme, mais l'a favorisé au contraire, point sur lequel Marx n'a pas suffisamment insisté. L'avénement de la Commune a donné raison à Proudhon.

°
° °

Après avoir confronté l'ouvrage de Proudhon, La Révolution Sociale démontrée par le Coup d'Etat du Deux Décembre avec celui de Marx, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte ; il nous faut maintenant analyser les trois autres ouvrages que Proudhon a écrits pendant son séjour à Sainte-Pélagie.

Nous commencerons par l'Idée Générale de la Révolution au XIXème siècle (1851), dont le sous-titre est : "Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle". Dans cet ouvrage, Proudhon attire tout d'abord l'attention des bourgeois sur le fait que "les réactions déterminent les révolutions" (Première Etude). "La Révolution de 1789 n'a fait que la moitié de son oeuvre" (p. 123). Pour achever cette oeuvre, il faut une révolution sociale faite par les travailleurs. Proudhon attaque non seulement Louis Blanc, mais également Fourier. "Qu'est donc l'Association ? Un dogme" (p. 158). Il oppose à l'association les "compagnies ouvrières" qui, sous un régime socialiste, géreront effectivement les entreprises. "Enfin apparaissent les compagnies ouvrières, véritables armées de la révolution, où le travailleur, comme le soldat dans le bataillon, manoeuvre avec la précision de ses machines ; où les milliers de volontés intelligentes et fières se fondent en volonté supérieure, comme les bras qu'elles animent engendrent par leur concert une force collective" (p. 280). Il s'agit, on le voit, du pressentiment de la "démocratie industrielle" fondée sur l'autogestion ouvrière, position que Proudhon va développer à partir de 1853. "La liquidation générale est le préliminaire obligé de toute révolution. Après soixante années d'anarchie mercantile et économique, un second Quatre Août est indispensable à la révolution sociale" (p. 265). "Que les ouvriers le sachent ou l'ignorent, ce n'est pas dans leurs petits

intérêts ... que gît l'importance de leur oeuvre ; c'est dans la négation du régime capitaliste, agioteur et gouvernemental ..." (p. 176). "Plus tard, le mensonge politique et la féodalité financière vaincue, les compagnies de travailleurs ... devront se reporter sur les grands départements de l'industrie qui sont leur naturel apanage" (p. 176).

"Par l'aliénation de la force collective, le salarié de la grande industrie s'était trouvé à une condition pire que celle de l'esclave" (p. 280). "Le résultat le plus caractéristique, le plus décisif de la révolution (sociale), c'est, après avoir organisé le travail et la propriété, d'anéantir la centralisation politique, en un mot l'Etat" (p.336) "L'idée capitale, décisive de cette révolution sociale, n'est-elle pas, en effet : plus d'autorité, ni dans l'Eglise, ni dans l'Etat, ni dans la terre, ni dans l'argent" (p. 342). "Les adversaires de la Révolution nous les connaissons tous, ce ne sont ni les paysans, ni les ouvriers, ni les commerçants, ni les petits propriétaires" (p. 349). Et, pour terminer, Proudhon oppose à la devise "du dernier conclave démocrate-socialiste : "La République est au-dessus du suffrage universel", sa propre devise : "La Révolution est au-dessus de la République" (p. 351). Et cette révolution n'a pas besoin d'Etat, croit Proudhon à ce moment-là.

Dans la Banque d'Echange (1849), Proudhon proclamait : "L'Etat est irréformable de sa nature, malgré les oscillations de la politique, de monarchie en démocratie". L'organisation de la société, "sans l'intermédiaire de ce tuteur (...) qu'on appelle loi ou gendarme", suppose la dissolution de l'Etat. L'existence même de l'Etat est incompatible avec la réalité de la société économique, constituée en totalité réelle, en structure sociale autonome.

"C'est parce que la société n'a jamais été organisée, mais (est) seulement en voie d'organisation, qu'elle a eu besoin jusqu'à présent de législateurs, d'hommes d'Etat, de héros et de commissaires de police". "Nous nions le gouvernement et l'Etat, parce que nous affirmons la personnalité et l'autonomie des masses". "La constitution de l'Etat suppose en principe que la société est un être de raison, dépourvu de spontanéité et d'unité, et qui a besoin pour agir d'être fictivement représenté". Mais, en vérité, la Société Economique, opposée à l'Etat, "a sa réalité, son individualité, son essence, sa vie, sa raison propre" (Idée Générale de la Révolution). "Elle est un être collectif, indépendant, qui, lorsqu'il est organisé, n'a besoin de personne". Puisque l'Etat menace l'existence de cette Société Economique spontanée et l'empêche de s'organiser et de se gouverner en fonction du travail, "l'Etat doit être absorbé par la Société". Comme le dit Proudhon dans un article, "le gouvernement politique périt dans la société".

En formulant une telle conclusion, Proudhon souligne lui-même qu'il "ne fait que reprendre la thèse de Saint-Simon, si étrangement défigurée par ses disciples" (Philosophie du Progrès). Et lorsque Proudhon précise la pensée de Saint-Simon en déclarant que "le producteur est la négation du gouvernant", il ajoute que l'Etat "est le représentant de la collectivité abstraite des consommateurs". "Il traite en leur nom et pour leur compte, tandis que la société est un ensemble concret de travail et de production". (Idée Générale de la Révolution). C'est en faveur de la dissolution de l'Etat que Proudhon fait valoir cette constatation. Cependant, on peut se demander si, précisément, celle-ci ne serait pas favorable au maintien de l'Etat, en tant qu'un des éléments de l'équilibre complexe à rechercher entre producteurs et consommateurs. Telle a été la position de certains "guild-socialists" britanniques entre 1920 et 1930 (cf. par exemple les ouvrages de Hobbson et G.D.H. Cole), position à laquelle d'ailleurs, Proudhon aboutira par la suite.

En tous cas, même quand Proudhon proclame que "la constitution politique est parfaitement inutile", quand il observe que la mission de l'Etat est finie, et quand il prévoit que "l'atelier fera disparaître le gouvernement", il reste pleinement conscient d'une réalité sociale indissoluble et, mieux encore, il préconise une structure sociale et une organisation juridique de la société économique, qu'il appelle "constitution sociale". Dans L'Idée de la Révolution au XIXème siècle, il écrit : "Au-dessous de l'appareil gouvernemental, à l'ombre des institutions politiques, loin des regards des hommes d'Etat (...), la société produisait lentement et en silence son propre organisme : elle se faisait un ordre nouveau - la constitution économique (égalitaire)".

Rappelons les citations déjà utilisées des Confessions : "Je distingue en toute société deux espèces de constitutions : l'une, que j'appelle la constitution sociale, l'autre, qui est la constitution politique ; la première, intime à l'humanité, libérale, nécessaire, chose organique et dont le développement consiste surtout à affaiblir et à écarter peu à peu la seconde, essentiellement factice, mécanique, restrictive, transitoire" (p. 217). "Ces deux constitutions, comme il est facile de le voir, sont de nature absolument diverse" (ibid.). Il faut opter entre elles. Or, la constitution sociale tend à se subordonner la constitution politique, à la dissoudre finalement. Là se trouve l'issue du labyrinthe. "Le seul moyen de résoudre le problème, c'est de fondre, de submerger et de faire disparaître le système politique ou gouvernemental dans la constitution sociale". L'Etat n'aura plus de raison d'être lorsque la Société Economique constituera une structure autonome et indépendante qui se gouverne elle-même. Pour y parvenir, "il faut que le peuple, que l'Etre collectif qu'on nomme la société, se soulève", déclare Proudhon dans ses lettres critiques adressées à Louis Blanc (fin Décembre 1849-Janvier 1850). "En deux mots, nous nions le gouvernement et l'Etat, parce que nous affirmons la personnalité et l'autonomie des masses".

Toutes ces déclarations sont essentiellement révolutionnaires, mais lorsqu'elles se précisent, elles ne peuvent éviter de recourir à l'utilisation de l'appareil de l'Etat par le prolétariat, aussi bien pour "liquider le capitalisme" que pour instaurer le régime nouveau. La révolution sociale passe non seulement par l'économie, mais par le régime politique et nul ne s'étonnera qu'en dépit de toutes leurs divergences, Proudhon se rapproche de l'idée de la dictature du prolétariat de Marx. D'ailleurs cette situation se clarifiera dans le dernier ouvrage de Proudhon De la Capacité Politique des Classes Ouvrières . Ce qui le sépare de Marx, c'est sa recherche des équilibres entre la démocratie économique et la démocratie politique renouvelée, tandis que Marx croira jusqu'à la fin de ses jours à la disparition finale de l'Etat dans la seconde phase du collectivisme. Dans sa maturité, Proudhon se montre, d'une façon inattendue, plus réaliste que Marx...

Dans la Philosophie du Progrès, écrite en 1851, mais publiée en 1853 seulement, Proudhon confirme sa conception de la possibilité d'une révolution sociale prolétarienne dans un avenir immédiat. Cette thèse est liée à sa réflexion sur les rapports entre le progrès et l'effort collectif libre. Ses analyses constituent par ailleurs une sorte de transition entre La création de l'Ordre dans l'Humanité et De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise (1858), (cf. en particulier, la Neuvième Etude, intitulée "Progrès et Décadence"). Dans La Création de l'Ordre, Proudhon ne réussissait pas à dépasser l'opposition entre la création de l'ordre par l'intelligence et la création de l'ordre par l'action volontaire. Cela le conduisait à opposer deux progrès (dont ni l'un ni l'autre n'est d'ailleurs jamais automatique chez lui) : celui qui résulte des études de l'économie politique et celui qui, directement produit par la révolution sociale, est plus intimement lié aux forces collectives et à la conscience collective dans leur ensemble. Dans Philosophie du Progrès, Proudhon émet des formules différentes, qui éclairent d'un jour nouveau le problème qui l'a préoccupé toute sa vie.

Selon lui, le progrès a tout d'abord un sens négatif. C'est la négation de l'Absolu. Le progrès, c'est l'héraclitéisme. "Rien ne subsiste, tout change, tout coule, tout devient ; par conséquent, tout se tient et s'enchaîne" (Philosophie du Progrès, nouv. éd., 1946, pp.42-48). "Le progrès est le chemin de fer de la Liberté" (p. 43). "Le progrès, encore une fois, c'est l'affirmation du mouvement universel, par conséquent la négation de toute forme et formule immuables, de toute doctrine d'éternité, d'inamovibilité, d'impeccabilité, etc.", ... "qui se manifeste principalement dans la marche des sociétés, dans l'histoire" (pp. 48-49). "Avant que l'expérience en décide", la direction de ce mouvement appelé progrès est plus ou moins indécise (ibid., pp. 51 et suiv.). De ce point de vue, dans ce mouvement, il y a de "l'impénétrabilité" (ibid., p. 58), comme dans la vie même.

Cette interprétation du progrès a donc partie liée non seulement avec le relativisme mobiliste, mais avec un certain agnosticisme. On voit bien que Proudhon se déclare prêt à sacrifier la précision trop ferme de la direction du progrès à la mobilité et à la relativité effectives. Il écrit d'ailleurs nettement : "Les idées sont fausses, c'est-à-dire contradictoires et irrationnelles, si on les prend dans une signification exclusive et absolue, ou si on se laisse emporter par cette signification..." (ibid., p. 51). Ce que Proudhon craint surtout, et combat, c'est l'absolutisation de l'idée même de progrès (ibid., p.101) car celle-ci n'est qu'un moyen d'arrêter le mouvement. Et il parle avec beaucoup d'hostilité du "positivisme de M. Comte" (ibid., p. 34), contre qui est, en fait, dirigée toute cette analyse...

En bref, "la société, le groupe humain comme un être sui generis, constitué par les rapports fluides et la solidarité économique de tous les individus, soit de la nation, soit de la localité ou corporation, soit de l'espèce entière, lesquels individus circulent librement les uns à travers les autres, s'approchent, se joignent, s'écartent tour à tour dans toutes les directions ; -un être qui a ses fonctions à lui, étrangères à notre individualité, qui ne ressemblent point aux nôtres, sa volonté en opposition diamétrale avec nos instincts, sa vie qui n'est pas celle de l'animal ou de la plante..." (ibid., pp. 66-67) - engendre des forces collectives en mouvement, qu'on a souvent nommées "progrès Social", sans pouvoir en préciser le caractère spécifique.

Ce caractère spécifique consiste, d'après Proudhon, en trois traits : a) la tendance anti-théiste, qui dévoile par étapes que la religion n'est qu'une déification (ouverte ou camouflée) de la société, déification qui arrête le mouvement de celle-ci (ibid., pp. 71-74) ; b) l'"innovation" dans le mouvement (ibid., p. 131), qui est due aux efforts volontaires libres apparaissant avec la prise de conscience des forces collectives qui se dégagent de l'être social en mouvement ; c) "Dans l'ordre politique, le progrès a pour synonyme la liberté, c'est-à-dire la spontanéité collective et individuelle, évoluant sans obstacle par la participation graduelle des citoyens à la souveraineté et au gouvernement" (ibid., p. 80). "Mais cette participation demeurerait à tout jamais illusoire", si l'on ne réalisait pas par elle la justice, où la liberté et l'égalité sont corrélatives. Celles-ci ne deviennent efficaces que si elles sont appliquées aussi bien au domaine économique qu'au domaine politique. De cette façon, "en donnant à la justice une formule plus pratique et plus précise, la théorie du progrès économique (où entre "le principe de l'égalité progressive et commutative") a posé le fondement de la morale" (ibid., p. 82). "J'affirme le progrès, et comme incarnation du progrès, la réalité de l'homme collectif" (ibid., p.79), manifestant sa capacité de briser les chaînes des déterminismes et de faire des révolutions au nom de la justice.

En réfléchissant sur ces textes de Proudhon, on a d'abord l'impression que l'auteur a voulu s'affranchir de tout doctrinarisme et de tout intellectualisme dans sa définition du progrès, mais qu'il n'y est pas entièrement parvenu. Malgré l'insistance sur la liberté novatrice collective, le progrès social redevient, vers la fin de son exposé, une lutte pour la justice sociale s'incarnant dans des équilibres dont il reconnaît d'ailleurs la mobilité relativiste, sans en tirer toutefois les conséquences qui s'imposent. Cependant, le cheminement de la pensée de Proudhon est ici à la fois plus subtil et plus complexe.

Les forces collectives de l'être social, des groupes et des classes qui le composent, forces toujours en mouvement, ne peuvent être détachées de la prise de conscience, à la fois collective et individuelle, qui les pénètre et les pousse vers l'innovation, grâce à un effort volontaire collectif, qui va de l'insurrection à la révolution. Proudhon abandonne le penchant à l'intellectualisme qu'il manifestait dans La Création de l'Ordre, et vitupère à la fois les doctrines utopiques fondées sur une pure construction de la raison et l'optimisme béat d'Auguste Comte, qui rend automatique le progrès réel. Par ailleurs, il n'y a plus deux progrès, mais un seul, qui n'est pas celui de l'économie politique en tant que science, mais est exclusivement le progrès de la réalité sociale, dont l'économie fait partie, ainsi que celui des classes et des groupes, enrichis par l'intégration dans leur cadre de la conscience et de ses oeuvres. Mais cette réalité sociale et cette "économie" ne suivent plus les "lois" de l'économie politique classique, et cette conscience est bien plus colorée par l'effort volontaire que par la raison.

L'optimisme de Proudhon devient donc très limité, car, le progrès ne pouvant se réaliser qu'au prix de luttes et de bonds, en surmontant des obstacles souvent imprévus et parfois "impénétrables", son sort n'est pas seulement lié à l'effort toujours renouvelé ; il reste incertain aussi bien dans ses phases de ralentissement ou d'accélération que dans son aboutissement final (ibid., p. 78). Proudhon s'oppose, sans qu'il s'en rende toujours compte, à toute "philosophie de l'histoire", que ce soit celle de Bossuet, de Condorcet, de Saint-Simon, de Hegel ou de Herder. Dans son ouvrage De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, il explicitera cette opposition, en déclarant que la philosophie de l'histoire, sous quelque forme que ce soit, élimine la responsabilité effective de l'homme collectif et individuel en ce qui concerne l'orientation de l'effort volontaire qu'on nomme progrès ou régression. C'est pourquoi, déjà dans sa Philosophie du Progrès, Proudhon considère, comme nous l'avons indiqué, que sa "théorie du progrès est le chemin de fer de la liberté" (ibid., p. 43).

Cependant, dans les pages où il insiste sur l'identité entre le mobilisme relativiste et le progrès, et où il affirme qu'on doit prendre "les forces collectives comme boussole", Proudhon semble, à première

vue, rapprocher, de façon dangereuse, le déterminisme social et le progrès. Il semble, ainsi, sacrifier non seulement l'intellectualisme et le doctrinarisme dogmatiques, mais amoindrir également la liberté spontanée de la volonté qui lui est pourtant si chère. Toutefois, en y regardant de plus près, on se rend compte que le déterminisme, tel qu'il le comprend, n'a rien à voir, ni avec la fatalité, ni avec la nécessité. Ce déterminisme comporte des degrés multiples, et il devient manifeste, par conséquent, que Proudhon a ébauché, dans sa théorie du progrès, une dialectique complexe entre la liberté (aussi bien collective qu'individuelle) et les divers degrés du déterminisme (cf. pour tous ces concepts, mon ouvrage Déterminismes Sociaux et Liberté Humaine, 1955, 2ème éd., 1963).

Proudhon a bien vu que le monde social est particulièrement favorable à cette dialectique, et c'est là le plus grand mérite de sa Philosophie du Progrès. Mais, ce qui lui a manqué et qui a provoqué ses hésitations, c'est le remplacement de son rationalisme initial, qu'il venait si heureusement de démolir, par un pragmatisme réaliste conséquent, qui essaie d'établir une liaison nette entre "l'action", la pratique sociale et les idées qui en sont issues. C'est ainsi qu'il n'a pas réussi, dans cet ouvrage, à renoncer clairement et définitivement à toute théorie du progrès, quelque forme qu'on ait pu ou puisse lui donner. "J'avoue, écrivait-il dans son ouvrage De la Justice (Etude IX, vol. II, nouv. éd.) "que j'ai été autrefois dupe de ce bilboquet physiologico-politique, qui n'a pas longtemps tenu devant l'examen" (p. 495). On voit ainsi combien la Philosophie du Progrès a préparé les analyses du problème dans De la Justice.

La Philosophie du Progrès nous explique son retour, après quelques années d'hésitation au moins apparente, à ses positions ultra-révolutionnaires ainsi qu'à sa confiance absolue dans le prolétariat, dont il donne également un témoignage dans l'Introduction au Manuel d'un Spéculateur à la Bourse (1ère éd. en 1853). Ce livre, écrit sur commande, sur un sujet ingrat qui déplaisait à Proudhon, contient une fameuse Introduction où l'auteur, pour se venger, formule d'une façon positive le programme que la future révolution sociale devra réaliser. Le choix de l'endroit peut paraître étrange et paradoxal. Mais il s'agissait d'une compensation. A sa sortie de prison, Proudhon, complètement ruiné et père de deux enfants, fut en quelque sorte forcé d'accepter d'écrire ce Manuel, dont la vente (il fut plusieurs fois réédité) lui permit en effet de vivre et de faire vivre les siens au cours de ces années matériellement très difficiles. Dans cette Introduction, Proudhon, à titre de revanche, fait en quelque sorte le bilan des résultats auxquels il est parvenu jusque là, et il faut reconnaître que ce bilan est particulièrement réussi.

-°-

III° Partie

Les oeuvres de Proudhon de 1853 jusqu'à sa mort.

Dixième Leçon

Dans l'Introduction au Manuel d'un Spéculateur à la Bourse (1853), Proudhon déclare que "l'Etat comme la propriété sont en pleine métamorphose, et que la démocratie industrielle n'exclut guère, mais renforce seulement et complète la démocratie politique". C'est ce nouveau point de vue qui triomphera dans les ouvrages ultérieurs de Proudhon. D'ailleurs, l'ouvrage intitulé De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise (1858) contient toute une étude sur l'Etat et sur sa réalité.

Les développements contenus dans cette Introduction au Manuel sont d'une très grande importance. Proudhon, qui a déjà souvent parlé de "féodalité économique", s'inspire très probablement de l'expression "féodalité industrielle" employée par Enfantin dans son ouvrage sur l'Algérie. En effet, l'incident qui oppose Proudhon à la banque Pereire lors du concours pour l'établissement d'un projet de construction du chemin de fer Besançon-Belfort est bien connu : Proudhon refuse d'accepter le dédommagement qui lui est proposé par l'heureux gagnat en déclarant : "Pereire est le représentant et le chef du principe saint-simonien de la féodalité industrielle".

Pour Proudhon, la "féodalité industrielle" n'est qu'une étape du capitalisme. Il distingue trois formes d'organisation économique correspondant à autant de phases du capitalisme : l'Anarchie Industrielle, la Féodalité Industrielle et l'Empire industriel. A ces trois régimes, la révolution sociale opposera "la Démocratie Industrielle et la République Industrielle."

a) L'Anarchie Industrielle, c'est le capitalisme concurrentiel idéalisé par l'économie politique classique. C'est "le néant du droit économique", la propriété absolue et la concurrence régnant sans limitation dans la société économique.

b) L'Anarchie Industrielle, par la concentration des capitaux, pousse à la Féodalité Industrielle, c'est-à-dire à l'organisation capitaliste et bancaire au profit d'une oligarchie de chefs d'entreprises financières et industrielles associées, ce que l'on appellera plus tard les trusts et les cartels. Les féodaux industriels et bancaires profitent du pouvoir économique centralisé entre leurs mains pour fonder de vastes associations de domination, soumettant les travailleurs à leur arbitraire. En un mot,

c'est le capitalisme organisé. (Il est intéressant de noter que les auteurs de l'appel en faveur des "candidats socialistes révolutionnaires" de la section française de la Première Internationale en vue des élections législatives sous le Second Empire, emploient les mêmes termes et parlent de la "chute de l'oligarchie gouvernementale et de la féodalité industrielle").

c) Les vicissitudes et les monstruosités de la féodalité industrielle font surgir l'ombre menaçante de l'Empire Industriel, qui est l'apogée de la crise". C'est le point culminant de l'absorption capitaliste, bancocratique et spéculative ; c'est la centralisation de la vie économique entre les mains de l'Etat, exerçant sa dictature sur l'industrie pour en partager les bénéfices avec les patrons ; c'est le capitalisme d'Etat ; c'est le "césarisme économique". - Remarquons que dans leur ouvrage sur La Commune de 1871 (1960), Bruhat, Dautry et leurs collaborateurs font le procès des proudhoniens (dont deux, par exception, Tolain et Chaudey, n'ont pas participé à la Commune), mais qu'ils reprennent le terme d'Empire Industriel inventé par Proudhon, sans toutefois le mentionner (cfr, pp. 17-25).- Evidemment, Proudhon vise le Second Empire, mais également, sans s'en douter et avant la lettre, le dirigisme faciste. Cependant, il ne croit pas que l'Empire Industriel puisse se maintenir longtemps : "L'Empire Industriel n'est autre chose qu'une contradiction (...). La formule impériale est inapplicable à l'ordre économique". La solution du problème, donc, "ne saurait être le produit de ces trois formules : anarchie, féodalité, empire industriels, pas plus que l'unité ne peut sortir d'une addition de zéros".

d) Optimiste, Proudhon croit que la seule menace de l'Empire Industriel, aboutissant "à un nouvel esclavage et au néant", suffit pour intensifier et faire prévaloir les tendances vers la révolution sociale, dont l'aboutissement est la Démocratie Industrielle, seule solution, seule fin possible de la crise. "A la Féodalité Industrielle (...) devrait succéder, selon la loi des antinomies historiques, une Démocratie Industrielle", qui a déjà pour point de repère les "compagnies ouvrières", foyers et cellules de la future "constitution sociale" appelée à limiter et équilibrer la constitution politique.

Selon Proudhon, la démocratie industrielle présente plusieurs aspects. Tout d'abord, elle élimine la domination arbitraire des patrons ou de l'Etat dans les usines et les entreprises, et en confie le contrôle et la gestion même aux représentants des ouvriers, préfigurant ainsi ce qu'on appellera plus tard l'autogestion ouvrière. Mais, cette "république industrielle" va plus loin encore. Elle pénètre au coeur même des relations de propriété et fait de tous les ouvriers des co-propriétaires et, comme le dira plus tard Proudhon, elle organise une propriété fédérative et mutualiste des moyens de production, dont

les propriétaires sont simultanément l'organisation économique toute entière - centrale et régionale -, les diverses branches de l'industrie, chaque usines, chaque ouvrier enfin. C'est le meilleur moyen de liquider définitivement tous les vestiges du capitalisme.

Dans un passage de l'Introduction à l'ouvrage que nous analysons, Proudhon affirme que la démocratie industrielle se révèlera être une "commandite du travail par le travail" ; et il considère que "sous quelque aspect que nous envisagions les choses, il apparaît de plus en plus que nous marchons, à travers un semblant de restauration féodale, vers une démocratie industrielle". L'équilibre entre l'Etat et la Société Economique organisée sur la base de l'autogestion ouvrière, la constitution sociale démocratique remise entre les mains des travailleurs, une constitution politique d'où tout autoritarisme aura été éliminé, la limitation de l'Etat par la propriété socialisée et mutualiste, voilà ce que sera la République Industrielle.

En résumé, Proudhon prévoit l'avènement d'un collectivisme pluraliste décentralisé, destiné à remplacer, après la révolution sociale, le capitalisme organisé. Ce collectivisme aurait recours à l'autogestion ouvrière ainsi qu'à un "balancement" entre une propriété fédéralisée des moyens de production sous le contrôle de la démocratie industrielle des ouvriers, et une démocratie politique limitée dans ses fonctions. Nous reviendrons à cet idéal de Proudhon, lorsque nous analyserons son ouvrage Du Principe Fédératif ou de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution. (1863).

°
° °

Il nous faut maintenant aborder l'analyse de l'ouvrage de Proudhon intitulé De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise (1858), en quatre volumes.

En Mai 1855, un publiciste catholique d'extrême-droite, E. de Mirecourt, lança contre Proudhon un pamphlet rempli d'inexactitudes et de calomnies. Cette brochure contenait en outre une lettre du cardinal Mathieu, archevêque de Besançon. Après quelques hésitations, Proudhon se décida à répondre et travailla pendant presque trois ans à la rédaction de son texte. Ainsi parut en 1858 son ouvrage le plus volumineux : De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, véritable manifeste de l'anti-cléricalisme français, où la lutte pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat, sous la Troisième République, puisera son inspiration. Radicaux-socialistes, socialistes et, plus récemment, communistes, bref tous les laïcs français, de façon consciente ou inconsciente, s'inspirèrent et continuent à s'inspirer de cet ouvrage.

L'idée centrale de Proudhon est qu'il faut choisir entre Dieu et la

Justice. La Première Etude est un hymne à la justice, que Proudhon place non seulement au centre des relations économiques et juridiques, mais également au centre de la morale et même de la réalité sociale. La Seconde Etude traite des personnes ; la Troisième, des biens ; la Quatrième, de l'Etat ; la Cinquième, de l'éducation ; la Sixième, du travail ; la Septième, des idées ; la Huitième, de la conscience et de la liberté ; la Neuvième, du progrès et de la décadance ; la Dixième et la Onzième, de l'amour et du mariage ; la Douzième, de la sanction morale ; Proudhon y développe une morale laïque autonome, fondée sur le travail, qui est non seulement indépendante de la religion, mais en opposition à elle, autrement dit, une morale "anti-théiste", selon le terme même de Proudhon.

Les caractéristiques de cet ouvrage sont les suivantes : 1) sa tendance pragmatiste, son orientation vers une philosophie de l'action qui reprend le mythe de Prométhée, évoqué dans les Contradictions Economiques ("L'idée, avec ses catégories, naît de l'action et doit revenir à l'action, sous peine de déchéance pour l'agent"), enfin son apologie de l'outil (Sixième Etude). Dans l'ensemble, on peut constater une certaine analogie avec les Thèses sur Feuerbach de Marx, que Proudhon n'a pu connaître ; mais le pragmatisme de Proudhon est moins réaliste que celui de Marx, tout en mettant davantage en relief la totalité de l'action sociale ; 2) sa morale sociale transpersonnaliste, "immergée dans la société", et révélant celle-ci ; 3) son attachement à la justice sociale, objective et subjective à la fois ; 4) la place accordée dans la réalité sociale aux "forces collectives" d'une part, à la "raison collective" d'autre part, enfin à la justice combinée avec un idéal affectif, ainsi qu'au droit qui servent d'intermédiaires entre les deux paliers mentionnés.

L'ouvrage est saisi quelques jours après sa parution, et, le 2 Juin 1858, Proudhon est condamné, pour outrages à la religion et à la morale, à trois ans de prison et à quatre mille francs d'amende. Instruit par son expérience précédente (1849-1852), il s'exile pour éviter la prison, et se réfugie en Belgique sous le nom de Dufort, professeur de mathématiques. Il restera en Belgique jusqu'en automne 1862, et mourra en France, quelques années plus tard (janvier 1865).

Les titres mêmes des douze "Etudes" montrent que cet ouvrage constitue une véritable encyclopédie de la pensée proudhonienne, au centre de laquelle se trouvent sa philosophie, sa sociologie, sa morale et sa conception du droit. Les jugements sur ce livre sont divergents. Renouvier, qui pourtant était favorable à certaines idées de Proudhon, critiqua cet ouvrage assez sévèrement. Herzen, son admirateur, en fut "épouvanté". Marx ne le mentionne dans le Capital que pour remarquer que c'est le moins réussi des ouvrages de Proudhon ; mais il n'est pas sûr qu'il l'ait lu attentivement. Par contre, Cournot parut mieux

disposé. Plus récemment, Guy Grand a considéré que c'est l'ouvrage capital de Proudhon. A vrai dire, j'hésiterais à partager sans réserves cette opinion. Qu'il s'agisse de la philosophie, de la sociologie, des attitudes politiques ou de la morale de Proudhon, cet ouvrage, malgré sa richesse, n'est pas assez condensé et manque de relief. Le lecteur doit y faire une sélection, car c'est un texte uniquement polémique et encyclopédique dont les conclusions politiques ou pratiques mêmes ne sont pas toujours mises en relief.

C'est Proudhon en tant que doctrinaire social et politique surtout et aussi en tant que sociologue qui nous intéressera ici. Nous choisirons donc d'analyser l'Etude IV sur l'Etat, l'Etude VI sur le Travail et L'Etude IX sur le Progrès et la Décadence, en essayant d'en dégager les développements positifs.

La Sixième Etude, consacrée au Travail, nous fournit des précisions importantes sur la philosophie et sur la sociologie de Proudhon. Nous avons déjà fait remarquer que Proudhon s'est déclaré "idéo-réaliste" (terme malheureux et ambigu) pour souligner la liaison qui existe entre l'effort collectif, le travail, la société, les réglementations sociales et les idées, mais qu'il n'est pas arrivé, dans ses ouvrages antérieurs, à mettre en relief toute l'étendue de son réalisme. Le texte que nous analysons débute par une étude sur "la position du problème de la justice". Il s'agit, pour Proudhon, du problème de la production des idées par la réalité sociale en action, dont l'idée de la justice est un exemple. "Quelle est maintenant cette idée princesse, à la fois objective et subjective, réelle et formelle, de nature et d'humanité, de spéculation et de sentiment, de logique et d'art, de politique et d'économie; raison pratique et raison pure, qui régit à la fois le monde de la création et le monde de la philosophie, et sur laquelle ils construisent l'un et l'autre ? C'est l'Idée du Droit, la Justice" (vol.I, p. 215). La justice "est le point de transition entre le sensible et l'intelligible, le réel et l'idéal, les notions de la métaphysique et les perceptions de l'expérience" (vol. I, p. 217). "La justice a son siège dans l'humanité, elle est progressive et indéfectible dans l'humanité, parce qu'elle est de l'humanité" (vol. I, p. 324). Elle est le produit du mouvement de la réalité sociale qui est un effort réel.

C'est la justice qu'essaye de concilier l'individu et le "tout social", aussi réels l'un que l'autre ; qui cherche à réaliser l'équilibre entre les valeurs collectives et les valeurs individuelles, aussi positives les unes que les autres. La justice dépasse l'opposition entre le subjectif et l'objectif, entre le fait et la raison, en les intégrant dans des ensembles transpersonnels immanents réels, des totalités sociales qui sont en mouvement de "totalisation". Les participants individuels ne peuvent s'affirmer et faire valoir leur dignité,

qu'en tant que membres indispensables de ce tout réel dans son dynamisme irréductible à la somme de ses éléments. L'élément subjectif de la justice, le respect de la dignité personnelle et de celle des autres, y compris des groupes, s'appuie d'abord sur la réalité de l'ensemble et ensuite sur celle des autres Moi. Quant à l'élément objectif de la justice, le choc et l'équilibre des forces collectives, il suppose que ces forces produisent des valeurs qui ne sont pas seulement économiques, en particulier la dignité collective et individuelle.

La justice accorde la préséance à la conscience collective. "La justice est plus grande que le Moi. Elle ne vit pas solitaire. Elle dépasse la mesure de l'individu. Le contre-coup de la conscience individuelle est dans la conscience collective. Par la justice, chacun de nous se sent à la fois personne et collectivité" (Douzième Etude). Or, dans Misère de la Philosophie, Marx accuse Proudhon d'avoir emprunté son idée de justice aux rapports juridiques d'échange correspondant au régime bourgeois, et il renouvelle ce reproche dans Le Capital à propos de l'ouvrage de Proudhon De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise. Reproche bien mal fondé, puisque, pour Proudhon, précisément, la justice - essentiellement et primordialement sociale - pousse au dépassement de l'individualisme du Droit romain et à l'établissement d'un droit social mutualiste.

La justice sociale est positive et dynamique : "Elle procure avec certitude et ampleur tout ce que l'ancienne interprétation individualiste de la justice ne faisait que permettre". Dans la Troisième Etude (consacrée aux Biens), Proudhon écrit : "La révolution appelait une réforme radicale ; les légistes, qui définissaient la justice comme le prêteur, nous ont donné le Code Napoléon. Tout est à refaire". Déjà, dans La Révolution Sociale démontrée par le Coup d'Etat du Deux Décembre, Proudhon déclarait : "En substituant partout le droit relatif et mobile de la mutualité industrielle au droit absolu de la propriété, il faudra, en suivant la justice, reconstruire de fond en combles ce palais de carton" (Nouv. Ed. p. 259).

Toutefois, si la justice dont parle Proudhon n'est nullement individualiste, si elle est produite par l'action des totalités sociales réelles dont les forces collectives et la conscience collective ne sont que deux aspects interpénétrés, on ne voit pas très bien comment Proudhon peut lui attribuer une place aussi prépondérante dans l'engrenage de la vie sociale. Une explication s'impose ici, et notre auteur tente de la fournir dans l'étude VI sur le Travail. Ce qui, bien entendu, ne veut pas dire qu'il y réussisse.

Le travail est la base de ce qu'il y a d'humain dans la société et l'homme. Par le travail, l'homme manifeste "sa vaillance" et "la

fatalité de la nature est domptée par la liberté de l'homme" (De la Justice, vol.III, p. 17). C'est par son travail que l'homme peut devenir le maître de la création. Or, le travail, qui est toujours à la fois collectif et individuel, est bien plus que la force collective. Il est effort et action ; il est le producteur total, aussi bien des forces collectives que de la mentalité, des idées et des valeurs. Bref, il incarne la fusion de tous ces éléments. Le travail produit donc non seulement les forces et les valeurs économiques, mais l'homme, les groupes, les sociétés, les idées, y compris celle de justice. En conclusion, c'est la "société en acte" dans sa totalité, qui se produit elle-même par le travail.

"L'idée, avec ses catégories, naît de l'action et doit revenir à l'action, sous peine de déchéance de l'agent". "Cela signifie que toute connaissance dite a priori, y compris la métaphysique, est sortie du travail et doit servir d'instrument au travail, contrairement à ce qu'enseignent l'orgueil philosophique et le spiritualisme religieux, qui font de l'idée une révélation gratuite, arrivée on ne sait comment, et dont l'industrie n'est plus ensuite qu'une application" (ibid. p.69).

Ainsi, Proudhon est le premier à défendre une position qui recevra plus tard le nom de pragmatisme. "Si la réflexion, et par conséquent l'idée, naît de l'action, non l'action de la réflexion, c'est le travail qui doit avoir le pas sur la spéculation, l'homme d'industrie sur la philosophie, ce qui est le renversement du préjugé et de l'état social actuels" (ib. p.71). "Dans ces conditions, l'activité apparaît comme la cause première de l'excitation des idées, comme le Verbe primitif qui illumine (...) la conscience humaine" (ib. p. 72). "L'homme, par son activité spontanée, se fait signe à lui-même, excite (...) la réflexion de son intelligence et devient son propre Verbe (...). L'homme joue ici un double personnage : il est maître, par les faits et gestes (...) qui sont autant d'expressions de ses idées ; il est disciple, par l'attention qu'il donne à ses actes (...). Il cherchera même à établir ⟨la communication⟩ entre les objets extérieurs, dans les mouvements desquels il sera porté à voir des avertissements, des appels, des signes (...). Ceci renverse de fond en combles la philosophie spiritualiste et menace de faire du travailleur, serf dégradé de la civilisation, l'auteur et le souverain de la pensée, l'arbitre de la philosophie" (ib. p. 73).

Il y a, dans la société, "quelque chose d'antérieur à tous les signes qui, depuis un temps immémorial, servent de véhicule et d'instruments au savoir ; quelque chose dont ces signes ont été imités, si même ils n'en sont pas la simple copie" (ib., p. 73). "Ce sont les premiers engins de l'industrie ... De tous les instruments du travail humain, le plus élémentaire, le plus universel par conséquent, (...) est le levier, la barre" (ib. pp. 74-75). Ainsi, le pragmatisme, à

certains de ses tournants, devient chez Proudhon un instrumentalisme, comme chez le philosophe américain Dewey. "On peut dire que, sous ce rapport, l'intelligence de l'ouvrier n'est pas seulement dans sa tête ; elle est aussi dans sa main" (ib. pp.96-97). Mais Proudhon ne s'arrête pas là. C'est la désaliénation du travail qui est au centre de ses analyses.

L'avènement du machinisme pose à cet égard des problèmes. "L'habileté manuelle étant remplacée par la perfection de l'outillage, les rôles entre l'homme et la matière sont intervertis : l'esprit n'est plus dans l'ouvrier, il est passé dans la machine ; ce qui devait faire le mérite du travailleur est devenu pour lui un abêtissement" (ib., p. 91). Le rapport entre action et idée ne serait rétabli que si "les forces collectives aliénées au profit de quelques exploitants revenaient" au travail, si le travail était désaliéné par une dialectique présupposant des étapes dont l'une est l'application de la justice au travail, et dont l'aboutissement est la révolution sociale.

D'ailleurs, pour Proudhon, le degré d'abêtissement dans lequel tombent ceux qui n'agissent et ne travaillent pas est bien plus grand encore ; il annonce la décadence de la pensée bourgeoise et la disparition prochaine de la classe bourgeoise même. "Le bourgeois apprécie le bien, le beau, le juste, le vrai, le saint, d'après la valeur vénale des objets ; ce qu'il admire dans les produits de l'art, c'est ce qu'ils coûtent ; ce qu'il estime de la science et de la philosophie, c'est ce qu'elles peuvent rapporter" (ib., p. 141). "La bourgeoisie est définitivement condamnée : nous assistons à sa mort", mort morale, intellectuelle et politique, "à son avilissement", dont le régime du Second Empire est une manifestation (ib., p. 147).

-°-

IIIème Partie (Suite)

Onzième Leçon

Nous allons continuer notre analyse de la VI° étude : "le Travail". "La première partie de notre proposition", écrit Proudhon, "est donc établie : l'idée, avec ses catégories, naît de l'action ; en d'autres termes, l'industrie est mère de la philosophie et des sciences. Il reste à démontrer la seconde : l'idée doit retourner à l'action ; ce qui veut dire que la philosophie et les sciences doivent rentrer dans l'industrie, sous peine de dégradation de l'humanité." (p. 81). La signification de ce texte dépasse de beaucoup celle de la formule ambiguë selon laquelle "toute philosophie et toute science doivent devenir pratiques, techniques. C'est le sens de la recherche de la philosophie populaire et pratique". Lorsque Proudhon déclare que "l'idée doit retourner à l'action", il veut parler de la désaliénation du travail, désaliénation qui ne peut être atteinte que par la révolution sociale, comme nous l'avons déjà dit à la fin de notre précédente leçon.

Une fois de plus, la pensée de Proudhon rejoint sur ces deux points celle de Marx. On sait combien Marx a été préoccupé du problème de l'aliénation et de la désaliénation de la société dans son ensemble, des forces productives, des rapports de production, du travail et finalement de la classe prolétarienne. C'est là un des aspects de sa dialectique que nous confronterons, avant de terminer ce cours, avec celle de Proudhon. Quant au second point, Marx écrit dans les Thèses sur Feurbach : "La question de savoir si la vérité objective revient à la pensée humaine n'est pas une question théorique, mais une question pratique. Dans la pratique, l'homme doit démontrer la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance de sa pensée". Marx a en vue la pratique révolutionnaire d'une part, celle des forces productives d'autre part, qui sont à l'origine des idées et de leur vérification.

Proudhon, lui, vise d'abord la pratique du travail, aliéné et se désaliénant par son effort libre. Il est intéressant de noter que la pensée d'un prétendu idéaliste comme Proudhon et celle d'un prétendu matérialiste comme Marx coïncident dans une dialectique pragmatico-réaliste saisissant la société en acte et sa propension, dans la situation actuelle, vers la révolution sociale. Il faut cependant indiquer où passe la ligne de partage entre les deux points de vue. Elle surgit du rôle que Proudhon attribue à la justice dans la dialectique de la désaliénation du travail.

La justice née du travail, dégénère par l'aliénation de celui-ci qui est la négation de la dignité de tous et de chacun. L'application

de la justice sociale au travail n'est qu'un retour de l'idée de justice à l'action se manifestant dans le travail dont elle est issue. Proudhon s'interroge : "Le travail s'affranchira-t-il, ou ne s'affranchira-t-il pas ?" (p. 96 et suiv.). Il ne doute pas qu'il ne s'affranchisse par la justice sociale, "si les forces collectives aliénées au profit de quelques exploitants reviennent" aux travailleurs (ib.). La justice et la désaliénation triompheront avec la révolution sociale. Cependant cela n'explique pas pourquoi Proudhon accorde une telle préséance à l'idée de justice sur les autres idées et valeurs produites par l'action, le travail et l'effort libre qui sont à la base de toute société. Ainsi notre auteur limite par son pragmatisme réaliste ce qui reste de son rationalisme, mais ne réussit pas à l'éliminer complètement.

Cette constatation se trouve confirmée par la préférence que Proudhon accorde à la justice au détriment de "l'idéal" qui, lui, repose sur le sentiment et l'imagination. "Toute société rétrograde par la prédominance de l'idéal", écrit-il (vol. III, p. 5[illegible]). Cet "idéal", qu'il soit esthétique ou religieux (ou moral pourrait-on ajouter, mais Proudhon ne distingue pas la moralité de la justice), lorsqu'il prévaut sur la justice, "provoque la décadence de l'humanité". Proudhon accorde donc l'hégémonie à l'intelligence, et finalement, à la raison sur l'affectivité. La volonté même, à laquelle il fait souvent appel et qu'il considère comme inspiratrice de l'action, du travail, de la révolution enfin, ne possède pas ses propres lumières mais est guidée par l'intelligence, ce qui se trouve en contradiction avec son pragmatisme réaliste qui fait naître les idées de l'action et revenir à elle. Aucun doute n'est possible à ce sujet. Marx fut à ce point de vue plus conséquent et plus clairvoyant que Proudhon. les concepts de "forces productives" d'une part, de "praxis sociale" d'autre part mettent fin aux hésitations que Proudhon n'a pas réussi à dépasser, tout en élargissant le contenu des oeuvres de civilisation (les produits de la "conscience réelle", selon l'expression de Marx dans les oeuvres de jeunesse). La divergence s'approfondit ensuite par la distinction, introduite par Marx, de différents genres d'aliénation, distinction importante, mais que Marx lui-même n'a pas suffisamment utilisée.

Nos réserves quant à l'efficacité du pragmatisme réaliste et dialectique de Proudhon formulées dans la VI° Etude, sur le travail, trouvent une confirmation dans l'exposé de ses conceptions proprement sociologiques, développées dans la IV° Etude, consacrée à l'Etat (vol. II, pp. 159-325), ainsi que dans la VII° Etude sur les Idées (vol. III, pp. 149-321) où est posé le problème du rapport entre "la conscience collective" et "la raison collective".

Pour se réconcilier avec l'Etat, Proudhon cherche à prouver que celui-ci, comme tout autre groupe social, est un être réel, possédant ses propres forces collectives et sa propre conscience collective, qui par l'intermédiaire de la justice et du droit, peut prédominer sur les

forces mentionnées et les guider. "Qu'est-ce qui fait la réalité du pouvoir social ? C'est la force collective (...). Les individus ne sont pas seuls doués de force ; les collectivités ont aussi la leur (...). Un atelier, formé d'ouvriers dont les travaux convergent vers un même but, qui est d'obtenir tel ou tel produit, possède, en tant qu'atelier ou collectivité, une puissance qui lui est propre : la preuve, c'est que le produit de ces individus ainsi groupés est fort supérieur à ce qu'eût été la somme de leurs produits particuliers s'ils eussent travaillé séparément. Pareillement, l'équipage d'un navire, une société en commandite, une académie, un orchestre, une armée, etc., toutes ces collectivités (...) contiennent de la puissance, puissance synthétique et conséquemment spéciale au groupe, supérieure en qualité et en énergie à la somme des forces élémentaires qui la composent" (vol. II, p. 258).

"Ainsi, la force collective étant un fait aussi positif que la force individuelle, la première parfaitement distincte de la seconde, les êtres collectifs sont des réalités au même titre que les individus" (ibid.). A ce point de vue, l'Etat n'est ni différent des autres groupements ni moins réel qu'eux. "L'Etat résulte de plusieurs groupes différents (...). C'est une collectivité (...) dans laquelle des groupes (...) concourent à développer une force nouvelle, qui sera d'autant plus grande que les fonctions associées seront plus nombreuses" (ib., p.258). "J'affirme que l'institution politique exprime, non une convention ou un acte de foi, mais une réalité" (ib. p.256). "Cette réalité dégénère souvent, mais l'Etat est une chose à laquelle, malgré tous les mécomptes, l'humanité s'obstine" (ib. p.256). "L'Etat, ayant son idée, qui est sa conscience, puis sa forme, en d'autres termes, son organisme, qui est son corps, nous sommes induits (...) à croire que ces mots : Etat, pouvoir, gouvernement, indiquent un véritable être, puisque ce qui réunit les deux attributs de l'existence (...), l'âme et le corps, ne peut pas se réduire à un néant" (p. 254).

La réalité de la force collective de l'Etat étant indiscutable, "ce qu'il faut considérer, c'est l'esprit qui l'anime, sa pensée, son âme, son idée" (ib., p. 170). "C'est par leur idée que les gouvernements vivent ou meurent. Que l'idée donc devienne vraie, et l'Etat, si reprochable qu'en soit son origine, si défectueuse que paraisse son organisation (...), sera à l'abri de toute atteinte du dehors et de toute corruption du dedans" (ib., p. 170). Or, "l'idée, avancée ou non avancée, des gouvernements, a été jusqu'ici un préjugé radicalement opposé à la justice", alors que l'idée de justice ainsi que celle de révolution, constituent la seule justification possible de l'Etat. C'est pourquoi, l'Etat, à travers l'histoire, n'a conduit qu'à la violence, à l'abus de pouvoir, aux perversions des forces collectives, enfin aux aliénations.

Voilà l'Etat que Proudhon a combattu, même lorsque cet Etat prenait la forme de la démocratie politique, ou plus exactement de "la

démocratie régalienne ou jacobine", c'est-à-dire où le pouvoir reste absolu. Mais Proudhon ne se dresse plus contre un Etat transformé par la justice et limité par une économie planifiée autonome qui se gère elle-même selon les principes de la démocratie industrielle.

"Ainsi, il en est du gouvernement comme de la propriété, de la division du travail et de toutes les forces économiques : pris en lui-même et abstraction faite de la pensée plus ou moins juridique qui le détermine, il est étranger au droit, indifférent à toute idée morale ; c'est un instrument de force. Tant que le gouvernement n'est pas pénétré par la justice, il reste établi sur les idées de fatalité et de Providence, il tend à l'arbitraire, il oscille de catastrophe en catastrophe. Le problème est donc, après avoir préparé le terrain économique, de faire à l'Etat application de la justice et par là de l'affranchir de la fatalité et de l'arbitraire. Tel est l'objet de la révolution" (ib., p. 170). "Quel est donc le réalisme de l'Etat ?", demande Proudhon. Il répond : "C'est le réalisme de la justice et du droit, aussi bien que de la force collective ; les deux sont unis ici, comme dans chacun des autres groupes, par la formation de la "communauté des consciences", c'est-à-dire de la "raison collective" ou de "l'esprit collectif", ce qui est la même chose.

°
° °

Tout cela nous conduit à la conception générale de Proudhon concernant la réalité sociale. Selon lui, elle présente trois aspects principaux ou, pour appliquer notre propre terminologie, trois paliers ou étagements, que voici :

I. L'être social se présente d'abord sous l'aspect de "forces collectives" irréductibles aux forces individuelles ; les premières sont "immanentes à la société comme l'attraction à la matière". Lorsque la société, les groupes particuliers y compris l'Etat, les classes enfin s'organisent, leurs forces collectives deviennent le pouvoir, qu'il s'agisse du pouvoir politique, économique ou social (ib. pp. 261-262). Ces forces collectives et ces pouvoirs, si intenses qu'ils soient, n'impliquent directement ni justice, ni droit, ni idéal. "Indifférentes au bien et au mal", les forces collectives, étant aveugles, peuvent décliner, se pervertir ou s'aliéner. C'est ainsi que les forces collectives économiques sont aliénées par les patrons qui exploitent les ouvriers. C'est ainsi également que les forces collectives politiques sont aliénées par l'Etat autoritaire qui, au lieu de servir la justice, est subordonné à l'intérêt des classes dominantes, hier les propriétaires terriens, aujourd'hui la bourgeoisie.

Mais la réalité sociale ne se réduit pas uniquement au jeu des forces collectives. "Le matérialisme" dira Proudhon dans son ouvrage De la Capacité Politique des Classes Ouvrières, "en ce qui touche la société, est absurde", car les forces collectives peuvent engendrer des idées et des valeurs qui s'y intègrent et deviennent alors capables de les guider. C'est en particulier le cas du travail collectif dans sa lutte contre l'aliénation.

2. Ces considérations nous conduisent au second aspect de l'être social, intermédiaire entre les forces collectives et les idées et valeurs qui en peuvent surgir (en particulier l'idée de justice). Il s'agit de la règlementation par le droit, droit égalitaire et mutualiste correspondant à la justice sociale, qui se montre capable d'équilibrer les conflits si souvent engendrés par les forces collectives. Proudhon est certainement beaucoup trop juriste : dans l'enchevêtrement de la réalité sociale, il attribue un rôle trop important au droit, en particulier au droit social autonome et de préférence spontané ; d'une certaine façon, il le sublime et l'oppose au droit de la force d'une part, au droit individualiste issu du droit romain traditionnel d'autre part.

Pour être équitable envers Proudhon et mettre en relief tous ses mérites, peut-être pourrait-on remplacer le terme de "droit" par les termes de "règlementations sociales" ou de "contrôle social", en usage chez les sociologues américains. Il s'agit des modèles, règles, signes, signaux, symboles, de différentes espèces, qui foisonnent dans toute réalité sociale. On doit alors louer Proudhon d'avoir enrichi la réalité sociale et d'avoir insisté sur le fait qu'elle comprend non seulement des forces collectives, mais également des règlementations sociales issues de ces forces et que ces deux paliers se trouvent en rapports dialectiques, dont il pressent la complexité. Il envisage, sans les rendre explicites, des rapports de complémentarité, d'implication mutuelle, d'ambiguité, de polarisation, de réciprocités, de perspectives, mais ne les distingue pas clairement.

Cependant, Proudhon considère - et ceci montre qu'il n'a pas réussi à dépasser entièrement son rationalisme initial - que, plus les règlementations sociales arrivent à guider les forces collectives dont elles sont issues, plus la justice sociale a des chances de triompher dans une société ou dans un groupe. Mais, pour que cette situation puisse se réaliser, au moins partiellement, il faut, selon Proudhon, deux conditions : a) que les idées et valeurs produites par l'action et plus précisément par le travail collectif en processus de désaliénation, s'affirment nettement ; b) que la conscience collective, que Proudhon identifie sans cesse avec "la raison collective", réussisse à s'imposer.

3. Le troisième aspect ou étagement de la réalité sociale comprend donc les idées et les valeurs collectives, dont nous avons déjà traité, et auxquelles nous n'allons pas revenir.

4. Les aspects précédents nous conduisent au quatrième palier, désigné par Proudhon comme "conscience commune" ou "conscience sociale" et qu'il identifie à tort avec "la raison collective", "l'esprit social" ou encore "la raison publique". Il en parle tout au long de son livre et plus particulièrement dans la Septième Etude, consacrée aux Idées. Proudhon s'inquiète de "la corruption de la raison publique" par l'absolu et constate que la révolution bourgeoise a rendu cette raison publique immanente et libre, mais insuffisamment efficace. Seule la révolution sociale la fera prédominer. Par ailleurs, notre auteur insiste sur la différence capitale qui existe entre la raison collective et la raison individuelle (ib., p. 250). "Cette raison collective ne fait pas de déductions" ; elle est essentiellement pratique, ce qui ne l'empêche pas de devenir également théorique. C'est elle qui innove et qui aide à créer ; c'est elle qui explose dans les révolutions et conduira dans l'avenir au triomphe de la justice sociale. "Je crois inutile d'insister sur cette distinction fondamentale de la raison individuelle et de la raison collective, la première essentiellement absolutiste, la seconde antipathique à tout absolutisme" (ib.p. 253).

La raison collective révèle que "la société, l'être moral par excellence, diffère essentiellement des êtres vivants (individuels), en qui la subordination des organes est la loi même de l'existence. C'est pourquoi la société répugne à toute idée de hiérarchie, ainsi que le fait entendre la formule : tous les hommes sont égaux en dignité par la nature et doivent devenir équivalents au point de vue de leurs conditions et de leur dignité" (p. 265). "Autre est donc la raison individuelle, absolutiste, procédant par genèse et syllogisme, tendant constamment, par la subordination des personnes, des fonctions, des caractères, à synthétiser la société ; et autre, la raison collective, faisant partout l'élimination de l'absolu, procédant invariablement par équations et niant énergiquement, quant à la société qu'elle représente, tout système" (p. 267).

"L'organe de la raison collective est le même que celui de la force collective ; c'est le groupe travailleur, instructeur ; la compagnie industrielle, savante, artiste ; les académies, écoles, municipalités ; c'est l'Assemblée Nationale, le club, le jury" (p. 270). En résumé, c'est tout groupement particulier, ainsi que toute classe sociale, enfin toute société globale, pourvu que les circonstances s'y prêtent. Proudhon accorde à la raison collective une action à la fois pragmatique et moralisante (d'où sa formule célèbre, tirée d'une lettre à Cournot : "la morale est une révélation du collectif à l'homme"), mais il ne trouve pas cette capacité dans la raison individuelle. On peut

donc dire que les idées reviennent à l'action, dont elles sont nées par l'intermédiaire de la raison collective, essentiellement pragmatique.

Proudhon ne reconnaît à la raison collective ni transcendance, ni caractère de "logos", ni possibilité d'être saisie ou de saisir intuitivement. De cette façon, il ne précise pas comment la "raison collective" prend conscience des idées et valeurs, nées dans l'action et plus directement dans le travail collectif. Son rôle de clarificateur et d'innovateur, la différence même entre ses contenus ou produits et l'effort collectif restent dans l'ombre. C'est là le point faible de l'analyse de Proudhon, la porte ouverte à de nombreux malentendus. Ceci d'autant plus que les textes de Proudhon contiennent parfois des réminiscences de cette "volonté générale" de Rousseau qu'il a tant critiquée. Proudhon écrit notamment : " Lorsque deux ou plusieurs hommes sont appelés à se prononcer contradictoirement sur une question, il résulte de l'élimination qu'ils sont conduits à faire respectivement et réciproquement de leur subjectivité, c'est-à-dire de l'absolu que le Moi affirme et qu'il représente, une manière de voir commune qui ne ressemble plus du tout, ni pour le fond ni pour la forme, à ce qu'aurait été sans ce débat leur façon de penser individuelle" (ib., p. 261). Ainsi, parfois, "la constitution de la raison collective se fait par équation ou balance réciproque des pensées individuelles" (ib., p. 265). "Nous voyons la raison collective détruire incessamment, par ses équations, le système formé par la coalition des raisons particulières ; donc, elle n'en est pas seulement différente, elle leur est supérieure à toutes" (ib. p. 268). Cette position, d'ailleurs, se rapproche de celle de Durkheim.

Ainsi, on pourrait se demander si la discussion de Proudhon sur la "raison collective" ne l'accule finalement pas à une impasse. La confusion de la "conscience collective" et de la "raison collective", la primauté à peine voilée accordée aux deux sur les forces collectives et les règlementations sociales qu'elles produisent, le manque de précision quant aux rapports entre conscience et raison collectives avec les idées et valeurs, enfin l'absence d'une analyse pertinente de la naissance "de la raison collective" de l'action, amoindrissent sans conteste l'efficacité du pragmatisme réaliste que Proudhon souhaitait promouvoir.

Il ne faut cependant pas oublier que Proudhon est essentiellement un partisan de la dialectique, dialectique du mouvement de la réalité sociale tout d'abord. La "conscience collective" et la "raison collective" font partie de cette dialectique. Tous les aspects ou étagements de la réalité sociale y compris la "raison collective" sont dialectisés. A ce point de vue, la "raison collective" n'est qu'un moment de la "totalisation" de la vie sociale. Certes, le terme même est malheureux,

d'autant plus qu'on ne sait pas très exactement ce que Proudhon a voulu dire et si réellement il a pensé à la "raison" dans le sens où ce terme est généralement employé. Il est certain, cependant, que Proudhon a voulu arriver, en sociologie, à un relativisme pragmatique conséquent, mais qu'il n'en a pas toujours eu les moyens et qu'en outre il a été trahi par sa propre terminologie. Reconnaissons au moins que ses intentions furent saines, même s'il n'a pas suffisamment réussi à les rendre effectives.

-°-

IIIème Partie (Suite)

Douzième Leçon

Pour achever notre exposé des analyses de Proudhon, contenues dans son ouvrage De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, il nous reste à analyser la Neuvième Etude, intitulée Progrès et Décadence (vol. III, pp. 481-648). Son but dépasse la sociologie, et concerne la doctrine sociale et politique de Proudhon à laquelle nous nous intéressons tout particulièrement ici. Renouvier et d'autres philosophes ont admiré cette Etude, la considérant comme une des tentatives les plus hardies qui aient été réalisées, pour "défataliser" ce qu'on appelait aux XVIIIème et XIX ème siècles le "progrès humain". Nous partageons en partie ce point de vue. Comme nous l'avons déjà fait remarquer en exposant la Philosophie du Progrès (1852), Proudhon rejette non seulement la fatalité, mais tout déroulement automatique, et même tout déterminisme rigoureux dans la vie sociale. Il entre en guerre contre tout ce qui serait providence transcendante, nécessité immanente ou même loi d'évolution dans le mouvement de la société; Au fatalisme, à l'automatisme comme au déterminisme social rigoureux, il oppose le principe de l'effort collectif créateur, dont la plus éclatante manifestation est le recours toujours renouvelé aux révolutions, et dans l'avenir, à la révolution sociale.

Il commence donc par faire la critique des théories du progrès, qvant de définir lui-même ce qui reste acceptable de ce terme. "Il faut l'avouer", écrit-il, "le progrès a été aussi maltraîté par ceux qui s'en sont faits les apôtres officieux, que l'avaient été auparavant la liberté et la justice" (vol. III, pp. 4-84). "D'abord, qu'entend-on par progrès? Pour les uns, ce mot est synonyme de mouvement. ⟨Mais⟩ progrès est plus que mouvement, et l'on n'a pas le moins du monde prouvé qu'une chose est en progrès quand on a montré qu'elle se meut" (ibid., p. 484).

"Pour les autres, le progrès est une évolution, une série ascendante et descendante décrite dans le temps, quelque chose d'organique et de complet". "Comme si des crises déterminées à priori et dans un certain ordre par la nécessité de notre constitution, ou arrangées par la Providence" (à supposer que pareille prédiction soit valable et puisse s'appliquer à la société) "méritaient le nom de progrès" (ibid., p.484). "Il est", remarque Proudhon, "réellement impossible, dans l'état où se trouve aujourd'hui la discussion, de dire si, dans l'humanité, il y a avance, recul ou statu quo" (ibid., p. 485).

Selon Proudhon, on ne peut parler du progrès "qu'en (le) montrant affranchi de toute fatalité, comme le libre arbitre et la justice". La théorie du progrès doit "prendre son point de départ dans la liberté

et la justice, et s'étendre de là à toutes les facultés de l'homme collectif et individuel : faute de quoi, le progrès d'une faculté étant compensé par la diminution d'une autre, il n'y a pas progrès". Enfin, le progrès "doit présenter un développement accéléré, non un mouvement évolutif, parabolique ou concentrique" (ibid., p. 485).

En somme, pour Proudhon, le progrès social est l'effort libre, et sans cesse à renouveler, tendu vers le triomphe de la justice, issue des forces collectives, comme l'est également la raison collective qui dirige ces forces. Mais la réussite n'est jamais assurée. Même s'il survient le succès reste précaire, et l'on ne sait jamais s'il ne faudra pas recommencer bientôt. Ainsi, de même que Bergson dépasse, pour la vie biologique, l'idée d'évolution par celle d'"évolution créatrice", Proudhon dépasse, pour la vie sociale, l'idée de progrès par celle d'un recours incessant à des révolutions toujours nouvelles.

On peut se demander si, dans ces conditions, Proudhon n'aurait pas mieux fait d'abandonner le terme de progrès. Mais pour cela, il était bien trop l'homme du XIXème siècle. Cependant, il avait de la complexité de ce problème une conscience bien plus claire non seulement que Comte, mais que Marx lui-même. Celui-ci, après avoir lié avec raison le progrès à la lutte des classes (où perce la liberté), aux victoires successives de la bourgeoisie, puis du prolétariat, est cependant resté aux prises avec un déterminisme sociologique qu'il n'a pas suffisamment réussi à détendre et dont il n'a pas fait ressortir nettement les degrés variés.

Pour en revenir à Proudhon, il attaque d'abord l'idée de progrès industriel ou technique, glorifiée par le saint-simonisme et conduisant à la "féodalité industrielle". Il s'indigne qu'on ait osé le prétendre adversaire du progrès technique, parce qu'il s'oppose à la "féodalité industrielle". Celle-ci constitue en réalité une régression, parce qu'elle conduit à l'esclavage des ouvriers, à l'aliénation du travail et de l'Etat au Capital, et qu'elle empêche enfin l'accroissement de la richesse et du bien-être de la majorité de la population (ibid., vol. III, pp. 489-493).

Ensuite, Proudhon attaque le déterminisme fataliste du philosophe allemand Herder (dans ses Idées sur la Philosophie de l'Histoire) et les conceptions cycliques de Vico. Si ces deux penseurs avaient raison, on ne voit pas comment il serait possible de parler de progrès. C'est au sujet de ces théories que Proudhon écrit cette phrase que j'ai déjà citée : "J'avoue que j'ai été autrefois dupe de ce bilboquet physiologico-politique qui n'a pas tenu longtemps devant l'examen" (ibid., p. 495).

Enfin, il s'en prend à Hegel. On pourrait penser, remarque Proudhon, que le mouvement des idées nous donnera finalement le progrès.

"Il n'en est rien : les idées de Hegel ne sont autre chose que la description de l'organisme intellectuel qui gouverne l'homme et la nature, de même que sa liberté n'est autre que la force aveugle qui pousse cet organisme" (ibid., p. 500). "Non, il n'y a point de rôle pour la liberté dans le système de Hegel, partant point de progrès (...). Il appelle liberté le mouvement organique de l'esprit, donnant à celui de la nature le nom de nécessité. Au fond, dit-il, ces deux mouvements sont identiques : aussi, ajoute le philosophe, la plus haute liberté, la plus haute indépendance de l'homme, consiste à se savoir déterminé par l'idée absolue". "C'est comme qui dirait que la plus haute liberté politique consiste, pour le citoyen, à se savoir gouverné par le pouvoir absolu : ce qui doit mettre à l'aise les partisans de la dictature perpétuelle et du droit divin" (ibid., p. 501).

"Ce n'est pas ainsi, pour notre part, que nous avons conçu la liberté. La liberté, d'après la définition révolutionnaire, (...) c'est une force de collectivité, qui comprend à la fois la nature et l'esprit, et qui se possède ; capable comme telle de nier l'esprit, de s'opposer à la nature, de la soumettre, de la défaire et de se défaire elle-même", bref, capable de les commander (p. 501). "Ce qu'il y a de plus grave dans les conceptions de l'organisme social, prédéterminé et nécessité de toute éternité dans la raison absolue, c'est qu'après avoir nié la liberté (et partant le progrès), elles conduisent (...) à la tyrannie et au quiétisme" (p. 502).

"Voici donc qui est avéré : le progrès, d'après toutes les définitions qui en ont été données (par les théories critiquées plus haut), non seulement n'est pas du fait de notre liberté, bien moins encore est-il le témoignage de notre vertu. C'est le signe de notre servitude" (ibid., p. 509). Après une telle constatation, lorsqu'on lit cette phrase de Proudhon : "La question est de savoir si le progrès n'est pas une illusion", on s'attendrait à le voir conclure qu'il vaut mieux se borner à parler de luttes, d'antinomies, d'actions libres et créatrices, de révolutions, et renoncer au concept souvent confus de progrès.

Telle n'est pas, cependant, la position de Proudhon, qui reste optimiste malgré toutes ces hésitations. On a dit de Leibniz qu'il était un "optimiste inquiet" (Léon Brunschvicg). On peut dire de Proudhon, avec bien plus de raisons encore, qu'il fut un théoricien inquiet, très inquiet, et même parfois désespéré du progrès. Il avoue en effet, quelques pages plus loin : "Nous croyons tous, invinciblement au progrès, comme nous croyons à la liberté et à la justice" (p. 511). "La liberté elle-même, en dépit de toutes ses aberrations, n'agit, en dernière analyse, ne fonctionne que pour le service de la justice (...). Le progrès, en un mot, d'après la notion de la justice et d'après les faits, non seulement est possible, il est l'état naturel de l'humanité. D'où il faut conclure que si, néanmoins, le progrès est suspendu, si même

il se change en rétrogradation, la cause ne peut venir que d'un principe capable de faire violence ou illusion à la conscience" (p. 517). Proudhon essaye de sauver le progrès en l'identifiant à la "marche de la liberté". "La marche de la liberté ne peut s'arrêter devant aucun organisme, reconnaître rien de fatal et de supérieur qui l'oblige à se détourner, comme le pilote devant un écueil. La liberté agrandit tout dans notre être ; elle ajoute à la qualité de la raison, de l'imagination, de la conscience" (p. 540).

Pourtant, malgré une telle profession de foi, Proudhon ne parvient pas longtemps à contenir son scepticisme. Le Chapitre III de la Neuvième Etude a pour sous-titre : Le progrès est la justification de l'humanité par elle-même, sous l'excitation de l'idéal (ibid., p. 511). Si le progrès n'est qu'une justification de l'humanité par elle-même, ne serait-il pas alors une espèce d'idéologie ou même de mythe, qui inspirerait l'action à la manière dont Sorel concevait la grève générale ? Cette hypothèse paraît trouver confirmation dans le fait que Proudhon parle du progrès comme d'une irradiation de la conscience, irradiation non pas mythologique certes, mais peut-être pragmatique.

Ainsi, pourquoi l'idée de progrès, issue de l'action, ne reviendrait-elle pas à l'action, sous forme de projet ou de plan ? N'est-ce pas dans ce sens que Proudhon écrit : "Sans me préoccuper davantage (...) des évolutions de la nature et de l'histoire (...), je dis que le progrès est avant tout un phénomène de l'ordre moral, dont le mouvement s'irradie ensuite" (p. 512). Mais, l'ordre moral est lié au travail et à l'action collective ; le progrès se présente une fois de plus comme une idée pragmatique, capable d'inspirer le maximum d'effort, de liberté, de travail, d'action révolutionnaire.

Dans le Chapitre IV, Proudhon déclare même qu'"à proprement parler, il n'y a pas de théorie du progrès, puisque le progrès est donné par cela seul que l'homme possède l'idée de justice, (...) qu'il est intelligent et libre, et que son industrie, comme sa science, est illimitée. Il n'y a qu'une théorie (...) de la rétrogradation" (p. 537), née de la nécessité d'expliquer pourquoi l'humanité n'utilise pas plus souvent et avec plus de succès, son aptitude à faire des révolutions.

Cette explication, Proudhon la donne en détails dans le Chapitre IV, que nous analysons. "La cause première (de la décadence), le principe de toutes les rétrogradations sociales, est dans la séparation, plus ou moins fortuite, de ce que l'homme possède en lui de plus élevé, le juste et l'idéal" (p. 536). La justice se fonde sur la raison, collective et individuelle, l'idéal se fonde sur l'affectivité, l'amour, l'imagination (ibid., p. 523). La justice et l'idéal, lorsqu'ils s'unissent en un idéal juste ou en une justice idéale, conduisent par étapes au progrès, grâce à la liberté. Au contraire, lorsqu'ils entrent en

conflit, il y a rétrogradation, décadence.

En effet, "l'idéal est impuissant par sa nature à donner (...) la solution des problèmes sociaux", et, sans la justice, il conduit à l'idolâtrie (p. 546). "L'antagonisme entre la justice et l'idéal s'est surtout manifesté dans les cinq ou six siècles qui ont précédé et suivi la prédication du Christ ; il s'est affaibli ensuite sous l'influence de l'Evangile ; puis il y a eu recrudescence du fléau vers les XVème et XVIème siècles, aux temps de la Renaissance et de la Réforme, et nous souffrons aujourd'hui de la lassitude de nos pères, qui ne surent comprendre qu'à-demi la Révolution. Mais (...) cette grande crise du XIXème siècle passée, nous pouvons espérer de voir la justice suivre son cours, sans éprouver aucune éclipse, pendant le reste des siècles" (pp.536-537). Dans ce passage, Proudhon paraît être redevenu nettement optimiste.

"La doctrine du progrès se résume ainsi en deux propositions dont il est facile de constater historiquement la vérité :

- Toute société progresse par le travail, la science et le droit.
- Toute société rétrograde par la prépondérance de l'idéal" (p.547).

Proudhon reprend cette même thèse dans un autre passage, mais en la formulant différemment : "Dans le premier cas" (celui de progrès), il s'agit du "perfectionnement de l'humanité par elle-même ; il a pour effet de faire croître indéfiniment l'humanité en liberté et en justice; par suite, de développer de plus en plus sa puissance, ses facultés et ses moyens, et conséquemment de l'élever au-dessus de ce qu'il y a en elle de fatal : c'est en cela (...) que consiste le progrès. Dans le second cas (celui de la rétrogradation), je nomme le mouvement de la conscience-corruption ou dissolution de l'humanité par elle-même, manifestée par la perte successive des moeurs, de la liberté, du génie, par la diminution du courage, de la foi, l'appauvrissement des races, etc. : c'est la décadence. Dans les deux cas, je dis que l'humanité se perfectionne ou se défait elle-même, parce que tout dépend ici, exclusivement, de la conscience et de la liberté, en sorte que le mouvement, ayant sa base d'opération dans la justice, sa force motrice dans la liberté, ne peut plus conserver rien de fatal" (ibid., p. 512).

Le progrès se présente donc parfois comme une hypothèse pragmatiste encourageant l'action collective, parfois comme une victoire de la liberté en marche, parfois enfin comme le triomphe de la raison collective et de la justice sociale, grâce aux révolutions. Ces trois accentuations se trouvent interpénétrées, aussi bien en tenant compte de leur origine commune qui vient des forces collectives sublimées, qu'en prenant en considération la dialectique complexe propre à la réalité sociale, dialectique qui met en relief les sublimations et les

passages entre les différentes colorations de la société en acte. Malgré l'apparence d'une rechute dans le rationalisme, Proudhon, dans la IXème étude, se montre fidèle à son orientation vers un pragmatisme réaliste dialectisé. Au fond, il dépasse entièrement l'idée de progrès, mais sans remarquer qu'il l'a définitivement abandonnée. Il ne tient à cette idée que pour sauvegarder un minimum d'optimisme, mais il la limite tellement qu'il est bien contraint d'avouer que les éventuelles décadences l'intéressent plus que le progrès. Certes, les textes de Proudhon que nous venons d'analyser ne sont pas les plus clairs qu'il ait écrits. Mais ils représentent une étape préparant le rejet de l'idée de progrès par la sociologie contemporaine.

La pénétration de la liberté humaine dans les failles qui se produisent soit entre les déterminismes sociaux variés, soit au cours de leurs manifestations dans les déterminismes sociologiques proprement dits, suffit grandement à permettre aux hommes de "faire l'histoire", tout en tenant compte de la stratégie visant à vaincre les obstacles.

o
o o

Presque immédiatement après avoir écrit De la Justice, Proudhon se mit à rédiger La Guerre et la Paix, paru en 1861, en deux volumes. On peut considérer ce livre comme un effort de Proudhon pour clarifier sa position. Il y accentue son réalisme dialectique en sociologie, afin de lever certaines incertitudes qui auraient pu être provoquées par les indécisions de langage de son ouvrage précédent. Pourtant, ce nouveau livre fit scandale. On crut comprendre que Proudhon cherchait à réhabiliter la guerre. En réalité, Proudhon s'est efforcé de montrer que, dans la vie sociale, rien ne se passe sans conflits, sans luttes, sans antagonismes, sans le recours à la force, dont une des manifestations est précisément la guerre. Mais Proudhon démontre que la guerre se transforme, comme l'Etat et la propriété. Après l'industrialisation, la guerre s'est changée en concurrence et en lutte des classes. (Proudhon ne prévoyait pas les guerres coloniales, et c'est là une de ses lacunes).

"Dans ces nouvelles batailles, nous n'en aurons pas moins à faire acte de résolution, de dévouement, de mépris de la mort et des voluptés. Et tout ce qui sera lâche, débile, grossier, sans vaillance de coeur et d'esprit, ne doit pas moins s'attendre à la sujétion, à la mésestime. L'antagonisme a pour but la production d'un ordre toujours supérieur, d'un perfectionnement sans fin. Sous ce rapport, il faut reconnaître que le travail offre à l'antagonisme un champ d'opération bien autrement vaste et féconde que la guerre" (vol. I, p. 480). Proudhon veut rendre hommage à l'esprit guerrier des luttes sociales,

"calomnié par l'esprit industriel". Il affirme que les champs de bataille se transformeront en ateliers et en champs tout court, et que l'héroïsme persistera sous la forme du travail combattant pour la désaliénation, et sous celle de la lutte de classe.

La justice sociale ne peut se réaliser sans la virilité. En particulier, le droit exige la force pour passer dans les faits. C'est pourquoi - et voici l'autre aspect de ce problème - Proudhon, dans La guerre et la Paix, défend la thèse que le droit de la force ne doit pas être nié, car la force peut être guidée par la justice. Proudhon construit, dans cet ouvrage, toute une "gamme de droits". Au niveau suprême se trouve le droit social, caractérisé de préférence comme le "droit économique" égalitaire de la société future. Vient ensuite le "droit politique" qui ne mérite ce nom que lorsqu'il est établi d'une façon non autoritaire par un Etat authentiquement démocratique, c'est-à-dire transformé de fond en comble. Même dans ces conditions, il ne s'agit que d'un droit intermédiaire. Au niveau inférieur se trouve "le droit de la force et de la guerre", le premier paru au point de vue génétique. Si l'établissement "du règne du droit" et de "la souveraineté du droit économique" peuvent mettre fin, entre les nations, au droit de guerre, cela ne signifie pas, qu'entre les groupements particuliers et spécialement entre les classes sociales, un certain droit de guerre ne doive subsister. Et même après la révolution sociale triomphante, et l'élimination du patronat, lorsque la "démocratie industrielle", gérant l'économie sous le régime du collectivisme décentralisé, réussira effectivement à limiter la démocratie politique transformée, on peut considérer qu'un des éléments nécessaires à leur équilibre sera précisément l'équivalence de leurs forces, donc un certain droit de guerre et de force. Il en est de même pour les rapports entre les groupements et les nouvelles classes sociales qui pourraient apparaître sous ce régime.

Pour bien comprendre Proudhon, il faut se souvenir ici de sa dialectique qui est bien plus complexe que la simple recherche d'antinomies irréductibles. Notre auteur a voulu analyser le mouvement dialectique entre la force et le droit et entre leurs différents genres. Mais, s'il a entrevu la complexité et la variabilité de la situation, il a par trop simplifié ses formules, d'où la faiblesse de son livre Guerre et Paix.

°
° °

Comme le contenu des deux derniers ouvrages que nous venons d'exposer est surtout sociologique, essayons de résumer quelques uns des points qui peuvent être considérés comme acquis au cours de notre analyse, pour ensuite les soumettre (au début de notre prochaine conférence) à des réflexions critiques. Voici le résumé des traits principaux de la sociologie de Proudhon :

I. La réalité sociale est multiforme et pluridimensionnelle. Ses différents étagements, paliers (ou aspects) sont : les forces collectives; le droit et, plus largement, les réglementations sociales (signes, modèles, règles, symboles) ; la justice et l'idéal, tantôt en lutte, tantôt conjugués ; enfin la "raison collective", identifiée à la conscience collective.

II. Cette réalité sociale constitue une totalité ou plus précisément, elle est comprise dans un mouvement dialectique de "totalisation". La base de cette réalité est l'effort, l'action collective, dont la manifestation en plus riche est le travail qui implique toutes les dimensions mentionnées. C'est par le travail collectif que les forces collectives pénètrent l'ensemble des niveaux de la totalité sociale. Mais cette pénétration est liée aux étapes de la désaliénation du travail, ce qui rend nécessaire des révolutions successives.

III. La spontanéité collective joue un rôle essentiel, et c'est dans les révolutions qu'elle se manifeste le mieux. D'ailleurs, sans elle, ni les forces collectives, ni le travail, ni les réglementations sociales, ni la justice, ni la raison collective, ni la liberté collective, liée à la volonté, ne pourraient fonctionner.

IV. Il existe, dans chaque société, une multiplicité de groupements, et sous le régime capitaliste apparaissent les classes sociales, dont le prolétariat et la bourgeoisie. Leur lutte tend vers la révolution sociale. Cette dernière est capable non seulement de désaliéner le travail, mais de transformer les guerres internationales en des batailles visant à subjuguer la nature.

V. Le pluralisme sociologique, révélé par l'existence de groupements multiples (et souvent de classes différentes) et par des conflits entre l'Etat et la société économique, est imposé par les faits.

VI. Pour autant que le travail reste aliéné, non seulement les forces collectives, mais l'ensemble de la totalité sociale, dans tous ses étagements, sont accaparés par les classes possédantes, en particulier par le patronat industriel et la haute finance.

VII. Le progrès est la victoire de la liberté collective, liée à la volonté qui fait triompher, grâce aux révolutions, la raison collective et la justice conjuguée avec un idéal affectif. Il est également un appel en faveur de révolutions nouvelles. Il n'y a jamais rien d'automatique, de fatal dans le progrès. La régression, la décadence, la "rétrogradation" sont aussi réelles que le progrès, et guettent partout la société, les groupes et les classes sociales.

VIII. Les idées, les valeurs, la justice, la "raison collective" issue des forces collectives par sublimation et pour les guider, viennent en particulier de l'action et du travail en processus de désaliénation, et doivent retorner à l'action. Elles dégénèrent lorsqu'elles perdent contact avec celle-ci et ne se réalisent pas dans la lutte, dans l'effort, dans le travail, dans la création, dans les révolutions, enfin.

IX. La théorie sociologique de Proudhon risque de paraître incompréhensible, si l'on ne se rend pas compte de la profondeur et de la complexité de sa dialectique, qui ne se réduit point à la recherche d'antinomies insolubles, mais s'équilibrant. Sans la mettre clairement en relief, Proudhon pressent une dialectique du mouvement de la réalité sociale, qui se manifeste tantôt dans la complémentarité, tantôt dans l'implication mutuelle, tantôt dans l'ambiguité, tantôt dans la polarisation, tantôt dans la réciprocité de perspective. Cette dialectique implicite pousse à des expériences toujours renouvelées et toujours à recommencer. Nous reviendrons sur ce dernier point avant la fin de ce cours, en confrontant la dialectique de Proudhon à celle de Marx.

-°-

IIIème Partie (Suite)

Treizième Leçon

Des deux ouvrages que nous avons analysés dans la dernière leçon, ressortent certaines difficultés avec lesquelles la pensée de Proudhon se trouve aux prises, sans parvenir à les résoudre. Les voici :

I. Après avoir découvert des étagements de la réalité sociale, en commençant par les "forces collectives" et en terminant par la "raison collective", Proudhon paraît les placer dans un ordre hiérarchique stable, d'après leur importance dans la réalité sociale. La "raison collective" et l'effort collectif libre seraient au sommet de cette hiérarchie puis viendait la justice sociale conjuguée avec un idéal affectif ; les autres idées et valeurs leur emboîteraient le pas, suivies par le droit et plus largement les réglementations sociales ; au dernier rang enfin, se trouveraient placées les "forces collectives" en dépit du fait que tous les paliers précédents en seraient issus. Il est évident qu'il s'agit ici non pas d'une hiérarchie réelle, mais d'une échelle de valeurs et que celle-ci est rendue stable, ce qui est contraire au pragmatisme relativiste et réaliste, auquel tend Proudhon. Il entre ici d'autant plus en contradiction avec lui-même, qu'il fait ressortir avec insistance que c'est précisément parce que le travail humain s'est trouvé aliéné dans toutes les sociétés qui ont existé jusqu'à présent, que la hiérarchie des paliers de la réalité sociale et de leurs valeurs a été bouleversée. Les différents types de régime capitaliste et la dégénérescence de la classe bourgeoise donnent à ce renversement un relief particulier. La hiérarchie qu'il établit ne serait donc valable que pour le type de société que fera naître la révolution sociale. Mais alors, ne serait-il pas plus scientifique de reconnaître les variations multiples de la hiérarchie des paliers et de les étudier en détails ?

II. Les rapports des idées et valeurs avec la raison collective d'une part, avec les réglementations sociales d'autre part, demanderaient à être précisés, et les variations de ces rapports accentuées. L'identification regrettable de toutes les réglementations sociales avec le droit, ainsi que celle de la justice conjuguée à un idéal affectif avec l'ensemble des valeurs positives, aurait alors été évitée.

III. Proudhon reste indécis au sujet du sort des classes sociales dans la société future. Le patronat, la classe bourgeoise, doivent disparaître. Mais, dans sa perspective, les travailleurs de l'industrie et les paysans formeront deux classes distinctes dont on devra rechercher l'équilibre. Or, n'est-il pas à prévoir que des classes nouvelles risquent d'apparaître, ce qui soulèverait le problème d'un équilibre plus complexe entre les classes que Proudhon ne l'envisage. Proudhon

ne doute pas - et c'est là un de ses indiscutables mérites - que le pluralisme des groupes subsistera nécessairement dans la société de l'avenir. Mais il ne pose pas clairement la question du rapport entre la multiplicité des groupes et celle des classes dans la société de demain. Et là réside une des faiblesses de son analyse.

III. Bien que partisan convaincu de la "révolution sociale", qu'il rattache avec raison à la liberté et à la volonté collectives, s'infiltrant dans les failles des déterminismes sociaux et réussissant à les dominer, Proudhon n'indique pas clairement comment aboutir à cette révolution. La concrétisation des voies et moyens lui manque. Ce n'est que dans son dernier livre, De la Capacité Politique des Classes Ouvrières (1865), qu'on peut trouver certaines allusions, mais elles ne comblent pas entièrement cette lacune.

IV. La dialectique même, que Proudhon a eu le mérite de ne pas concevoir uniquement comme une méthode, mais de l'attribuer en premier lieu au mouvement de la réalité sociale (dont il a bien su mettre en relief la complexité), ne contribue pas à la rendre suffisamment relativiste. Sa tendance à rapprocher la dialectique de la recherche d'équilibres lui rend ici mauvais service. Nous reviendrons sur ce point avant la fin de ce cours (cf., les leçons XIV et XV).

V. Finalement Proudhon n'arrive pas à distinguer clairement entre le pluralisme social de fait, le pluralisme social en tant que technique et le pluralisme en tant qu'idéal social.

Il passe sans le remarquer d'un pluralisme social de fait, qu'on peut observer, à des degrés différents d'intensité dans tout type de société, à un pluralisme conçu comme fin de la révolution sociale. De plus, il ne distingue ni l'un ni l'autre de ces pluralismes d'une technique ou d'une stratégie pluraliste, qui peut servir à des fins fort diverses. Prenons deux exemples.

Nous emprunterons le premier à la Grande Révolution Française. Obsédé par sa prévention contre les Jacobins, Proudhon n'a pas su comprendre qu'une technique unitaire et étatiste s'était révélée indispensable pour anéantir le pluralisme sclérosé des anciennes corporations, pluralisme qui ne servait qu'à perpétuer l'autocratie et la servitude. Quelle autre tactique que celle d'un nivellement par le haut était possible ici, pour faire triompher l'égalité dans l'organisation politique ?

Le second exemple que nous citerons est celui de la fameuse expérience du "New Deal" de Roosevelt. Pour libérer les syndicats ouvriers américains de la mainmise démoralisante des organisations

patronales, Roosevelt fut contraint de renforcer l'intervention de l'Etat et de ses services administratifs dans la vie économique. Il a fait de l'Etat l'arbitre entre les syndicats ouvriers et les capitalistes. Sa législation "anti-trusts" allait dans ce même sens. Mais toute cette politique n'avait qu'un seul but : rendre les syndicats ouvriers indépendants et assurer leur liberté d'action, non seulement contre le patronat, mais aussi contre l'Etat. Ici, la technique étatiste n'avait d'autre fin que celle de renforcer le pluralisme social !

Il est surprenant que Proudhon n'ait pas su appliquer sa propre dialectique à la discussion des voies et moyens, toujours essentiellement relatifs, pour aboutir à la promotion d'un pluralisme social égalitaire...

°
° °

Nous allons maintenant rechercher si les ouvrages écrits par Proudhon pendant la dernière période de sa vie n'ont pas apporté des solutions nouvelles aux difficultés que nous avons signalées.

A son retour d'exil, Proudhon se montre très préoccupé par le problème du fédéralisme, qu'il oppose à celui de l'unité nationale conçue comme une entité absorbante qui se heurterait à d'autres nations. Il s'oppose notamment à l'unité italienne, ce qui provoque la réprobation des démocrates et des césariens. Il s'installe à Passy, alors une banlieue éloignée et paisible, et essaie de lancer un périodique, La Fédération. Mais le Ministère de l'Intérieur lui refuse l'autorisation.

En 1863, un an après son retour, Proudhon publie Du Principe fédératif ou de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution, ouvrage en grande partie polémique où il entreprend sa propre défense contre les attaques de la presse. Cependant, Proudhon, explique dans différents endroits de ce livre que "l'anarchie positive" ne peut se réaliser que dans le fédéralisme aussi bien politique qu'économique.

Le système fédératif est pour lui l'aboutissement des équilibres qu'il recherchait entre l'unité de la société globale et la multiplicité des groupements particuliers, entre les groupes et les individus, entre l'autorité et la liberté enfin. "Le XXème siècle", affirme Proudhon, "ouvrira l'ère des fédérations, ou l'humanité recommencera un purgatoire de mille ans" (Du Principe Fédératif, Ière éd., p.109).

"Qui dit liberté, dit fédération, ou ne dit rien".
"Qui dit république, dit fédération, ou ne dit rien".
"Qui dit socialisme, dit fédération, ou ne dit encore rien". (ibid., p. 136).

Proudhon commence sa démonstration par le fédéralisme politique. Il n'est d'ailleurs pas à proprement parler fédéraliste, mais confédéraliste, sans toutefois se rendre compte de la différence qui existe entre les deux régimes. "Ce qui fait l'essence et le caractère du contrat fédératif, c'est que, dans ce système, les contractants se réservent plus de droit, d'autorité et de propriété qu'ils n'en abandonnent", écrit Proudhon.

Ce qui le séduit dans le confédéralisme politique, c'est l'élimination de la raison d'Etat, remplacée par la domination du droit, c'est la limitation du pouvoir central par les pouvoirs particuliers et les groupements locaux. La confédération politique et la décentralisation des services publics seraient capables de transformer l'Etat ; celui-ci cesserait d'être un maître pour devenir "un monsieur parmi ses pairs", comme Proudhon le disait déjà dans un petit ouvrage antérieur, intitulé Théorie de l'Impôt.

"La réalité est complexe de sa nature, le simple ne sort pas de l'idéal, n'arrive pas au concret" (Du Principe Fédératif, p. 38). L'organisation politique n'a pas tenu compte de ce fait, d'où la "succession perpétuelle des régimes subordonnant la liberté à l'autorité, ou l'autorité à la liberté", tandis qu'il s'agit de trouver des équilibres entre les deux. (pp. 63-64).

Par contre, Proudhon n'admet pas une confédération d'Etats trop vastes, et déclare que l'idée de "Confédération universelle" est contradictoire. "L'Europe serait encore trop grande pour une confédération unique : elle ne pourrait former qu'une confédération de confédérations" (p. 88). Une confédération doit donc être composée de groupes locaux, de petite ou de moyenne envergure (ibid., pp.88 et suiv.). Dans une confédération politique, la tendance du pouvoir politique à la perversion et à l'annexion est arrêtée de l'intérieur par l'organisation elle-même. La confédération apparaît donc à Proudhon comme la meilleure forme d'Etat et de gouvernement.

Ne s'agirait-il pas d'un principe abstrait, dogmatiquement supposé comme toujours réalisable ? On pourrait le croire d'après l'affirmation de Proudhon : "L'idée de fédération est certainement la plus haute à laquelle se soit élevé jusqu'à nos jours le génie politique" (p. 106). Cependant, Proudhon, de la façon la plus réaliste et la plus relativiste possible, nous prévient du fait suivant : "La lutte des classes entre elles, l'antagonisme de leurs intérêts, la manière dont ces intérêts se coalisent, déterminent le régime politique, conséquemment le choix du gouvernement, ses innombrables variétés, et ses variations plus innombrables encore" (pp. 46-47). "L'aristocratie anglaise a fait la Grande Charte ; les Puritains ont produit Cromwell. En France, c'est

la bourgeoisie qui pose les bases (...) de toutes nos constitutions libérales" (p. 50).

D'ailleurs, remarque Proudhon, non sans scepticisme : "toutes les combinaisons politiques et sociales ont été successivement essayées, abandonnées, reprises, modifiées, travesties, épuisées ; et l'insuccès a constamment récompensé le zèle réformateur et trompé l'espérance des peuples. Toujours le drapeau de la liberté a servi à abriter le despotisme ; toujours les classes privilégiées se sont entourées, dans l'intérêt même de leurs privilèges, d'institutions libérales et égalitaires ; toujours les partis ont menti à leur programme, et toujours l'indifférence (a succédé) à la foi, la corruption à l'esprit civique" (ibid., p. 58).

Proudhon n'est donc pas un rêveur qui se laisse hypnotiser par un beau texte constitutionnel. Il croit que la fédération politique sera l'organisation que choisira la classe prolétarienne pour substituer au régime capitaliste un régime socialiste. Car, dit-il, "je comprends, j'admets, je réclame au besoin l'intervention de l'Etat dans toutes ⟨les⟩ créations d'utilité publique ; ⟨mais⟩ je ne vois point la nécessité de les laisser sous sa main une fois qu'elles ont été livrées au public (...). J'ai demandé, en 1848, l'intervention de l'Etat pour l'établissement de banques nationales, institutions de crédit, de prévoyance, d'assurance, comme pour les chemins de fer ; mais jamais il n'est entré dans ma pensée que l'Etat, ayant accompli son oeuvre de création, dût rester à tout jamais banquier, assureur, transporteur, etc." (ib., p. 78).

Proudhon fait appel à une intervention dialectique de l'Etat. "Lorsqu'il s'attarde dans les services qu'il a lui-même créés et cède à la tentation de l'accaparement, qu'arrive-t-il ? De fondateur, il se fait manoeuvre ; il n'est plus le génie de la collectivité, qui la féconde, la dirige et l'enrichit, sans lui imposer aucune gêne ; c'est une vaste compagnie anonyme, aux six cent mille employés et aux six cent mille soldats, organisée pour tout faire, et qui, au lieu de venir en aide à la Nation, au lieu de servir les citoyens et les communes, les dépossède et les pressure. Bientôt, la corruption, la malversation, le relâchement, entrent dans ce système ; tout occupé de se soutenir, d'augmenter ses prérogatives, de multiplier ses services et de grossir son budget, le pouvoir perd de vue son véritable rôle, tombe dans l'autocratie et l'immobilisme ; le corps social souffre, et la Nation (...) commence à déchoir" (ibid., pp. 80-81).

Voici la raison pour laquelle Proudhon croit que la classe ouvrière a besoin du fédéralisme politique ; celui-ci est un des moyens essentiels pour éviter la résorption de l'organisation économique dans l'organisation politique. "Il faut au droit politique le contrefort

du droit économique" ; autrement dit, les groupements économiques organisés en démocratie industrielle doivent limiter l'Etat et non le renforcer. La classe ouvrière ne verrait dans le fédéralisme politique qu'une déception et une dégénérescence, si "la classe capitaliste et bancocratique" n'était pas éliminée, et si "l'économie n'était pas organisée en fédération industrielle-agricole" (Chap. XI, pp. 107 et suiv.).

Si "la féodalité financière et industrielle a pour but de consacrer (...) la déchéance (...) des masses, le servage économique ou salariat, en un mot l'inégalité des conditions et des fortunes,... la fédération agricole-industrielle, au contraire, tend à approximer de plus en plus l'égalité par l'organisation (de l'économie) au plus bas prix et en d'autres mains que celles de l'Etat (...) ; par la mutualité du crédit et de l'assurance, (...) par la garantie du travail et de l'instruction, par une combinaison des travaux qui permette à chaque travailleur de devenir de simple manoeuvrier industrieux et artiste, et de salarié maître" (ib., pp. 111-112).

"Considérée en elle-même, l'idée d'une fédération industrielle servant de complément et de sanction à la fédération politique, reçoit la confirmation la plus éclatante des principes de l'économie. C'est l'application sur la plus haute échelle des principes de mutualité, de division du travail et de solidarité économique" (p. 113).

Proudhon termine la première partie de son ouvrage par cette déclaration : "Toutes mes idées économiques, élaborées depuis vingt-cinq ans, peuvent se résumer en ces trois mots : fédération agricole-industrielle. Toutes mes vues politiques se réduisent à une formule semblable : fédération politique ou décentralisation". Et, comme corollaire des deux autres : "fédération progressive".

A la fin de son livre, Proudhon déclare que toutes les idées politiques ont été expérimentées en France, à l'exception du fédéralisme, qui, à notre époque, pourrait devenir le triomphe de la justice, du droit et de la paix, et couronnerait toutes les acquisitions successives. En se liant avec la révolution, le fédéralisme assurerait le triomphe du "garantisme politico-économique" (ibid., pp. 315-322).

Malgré un effort visible pour ne pas trahir son réalisme relativiste, Proudhon n'y parvient pas complètement :

a) C'est le prolétariat qui réalisera, bien entendu, le fédéralisme à la fois politique et économique. Mais ce fédéralisme apparaît souvent à Proudhon comme une sorte de panacée susceptible de résoudre l'ensemble des problèmes sociaux. Et, si le prolétariat, uni à la paysannerie, est appelé à réaliser le fédéralisme universel, c'est

que, grâce à la doctrine proudhonienne, il détiendrait déjà, ne fût-ce que virtuellement cette panacée.

b) Proudhon ne tient pas toujours compte du fait patent que le fédéralisme et le confédéralisme peuvent servir des buts et des intérêts opposés et variables. Les conservateurs, les partisans de l'esclavage, les chauvins, les impérialistes aujourd'hui camouflés, y compris les soi-disant "européens", en ont usé et abusé. Les révolutionnaires, et même simplement les démocrates et les partisans de la paix, ne détiennent pas le monopole du fédéralisme. En fait, Proudhon n'apporte guère de preuves à l'affirmation que le fédéralisme doive toujours faire triompher le droit et la justice. Malgré tous ses efforts, il n'évite pas une valorisation dogmatique du fédéralisme.

c) Il ne faut cependant pas se laisser impressionner par le fait brut que le "fédéralisme", loin de triompher à la fin du XIXème siècle et au début du XXème siècle, conformément à la prédiction de Proudhon, paraît être en recul. Il y a en réalité des mouvements inverses. Sur le plan national, de vieilles fédérations d'Etats telles que les Etats-Unis, l'Allemagne, le Brésil, etc., se sont de plus en plus rapprochées de la forme unitaire. Mais le principe de la fédération, ou du moins de la confédération, paraît hanter les organisations internationales. Dans un autre domaine, celui du mouvement ouvrier, le syndicalisme a pris nettement le caractère fédéral.

A notre époque, les tendances mentionnées se sont renforcées. Les seules exceptions sont constituées par les grandes planifications collectivistes en U.R.S.S., et les planifications dans l'intérêt privé, entreprises par les trusts et cartels aux Etats-Unis. Mais dans les pays collectivistes, la situation a changé ou est en train de changer dans cette seconde moitié du XXème siècle. D'une part, le fédéralisme politique, accompagné de l'autonomie culturelle, a triomphé définitivement en U.R.S.S. et en Yougoslavie. D'autre part, dans ces pays, les planifications collectivistes se sont engagées dans la voie de la décentralisation régionale et dans celle de l'autogestion ouvrière. Celle-ci s'est pleinement réalisée en Yougoslavie. Quant à l'U.R.S.S., pour laquelle cela signifierait le retour aux soviets de base spontanément surgis au début de la révolution, elle se trouve maintenant également attirée par des planifications décentralisées selon les régions et par l'autogestion ouvrière. Ces deux mouvements sont loin d'être achevés, mais leur aboutissement montrerait que Proudhon a eu raison, plus qu'on ne le croit.

En tous cas, on peut affirmer que le fédéralisme économique de Proudhon n'est pas un simple mutualisme contractualiste, car comme il le dit lui-même dans son ouvrage <u>De la Capacité Politique des Classes Ouvrières</u> "une fois fondé, il ne peut pas se dissoudre", d'autant plus

que ce fédéralisme repose sur l'attribution de la propriété des moyens de production à la fois à l'ensemble de la société économique, à chaque région, à chaque groupe de travailleurs, et à chaque ouvrier et paysan individuellement. Les individus et les groupes peuvent demander le rachat de leur part, mais non le partage de la propriété fédéraliste, qui reste une et indivise.

Nous trouvons des précisions sur ce sujet dans l'ouvrage posthume de Proudhon, La Théorie de la Propriété (1866). Proudhon y affirme que "la propriété, c'est la liberté" ; il se prononce "pour l'alleu contre le fief" et rejette sa théorie de la "propriété éminente" appartenant à la société en bloc ainsi que sa conception initiale de la possession appartenant aux groupes de producteurs. Il proclame que "la tendance de la possession est fatalement à l'unité, à la concentration, à la sujétion, etc.".

Certains ont pu penser, après ces déclarations, que Proudhon, aux approches de la vieillesse, était prêt à rejeter ce qu'il avait toujours prôné et à se convertir aux conceptions de la propriété absolue développées par les juristes romains et les auteurs du Code Civil. Mais l'analyse du texte de Proudhon montre qu'il s'agit en fait de toute autre chose. Ayant fini par admettre la persistance de l'Etat transformé après la révolution sociale, Proudhon cherche cependant à limiter l'action de cet Etat par une force équivalente, telle que la propriété allodiale fédérée. Ainsi l'Etat nouveau et la propriété fédérée seraient les deux pôles, les ultimes instances de la société socialiste future, qui s'équilibreraient tout en restant indépendants.

La propriété socialisée, humanisée, devenue une fonction sociale, soumise définitivement à la réglementation interne du droit et à la justice, la propriété purgée de tous ses abus sera donc la propriété fédérative. Il s'agit d'une propriété très restreinte, qui dépend des équilibres complexes réalisés entre les co-propriétaires, qui sont à la fois la fédération industrielle-agricole toute entière, chaque branche de l'industrie, chaque région, chaque groupe de producteurs et de consommateurs, ainsi que chaque travailleur pris individuellement : c'est une "co-propriété en main commune". Cette propriété effectivement socialisée change non seulement de sujets, mais de nature. Et c'est sur cette propriété en main commune que Proudhon fait reposer la fédération industrielle-agricole, qui s'affirme donc comme bloc indissoluble, totalité irréductible à ses parties, et non pas un rapport contractuel.

Une telle propriété des moyens de production est certainement possible. On peut en observer des tendances non seulement dans les kolkhoses russes et les Zadrugas yougoslaves, mais également et de plus en plus dans la réalisation des planifications collectivistes décentralisées et dans l'avènement de l'autogestion ouvrière, qui a pour

tâche aussi bien le contrôle et la gestion des entreprises que la participation à l'élaboration des planifications elles-mêmes et à la distribution des produits.

Pour terminer l'exposé de la doctrine sociale de Proudhon, il nous reste à analyser l'ouvrage auquel il a travaillé pendant la dernière année de sa vie et qui peut être considéré comme son testament de penseur et de lutteur : De la Capacité Politique des Classes Ouvrières (1865). Cet ouvrage fut publié après la mort de Proudhon par son secrétaire Gustave Chaudey. Il représente d'abord une rude critique du "Manifeste des 60", rédigé par plusieurs proudhoniens modérés qui avaient pour chef Tolain. (Celui-ci appartiendra par la suite à la Première Internationale, mais ne participera pas à la Commune de 1871).

Le "Manifeste des Soixante Ouvriers de la Seine" (1864) réclamait "des candidatures ouvrières indépendantes de tous les partis bourgeois aux élections législatives". Proudhon fut très intéressé par ce réveil de la classe ouvrière, mais il trouva que ce "Manifeste" était non seulement beaucoup trop modéré dans son ensemble, mais qu'il arrivait à une fausse conclusion pratique : celle de la participation de représentants ouvriers à une chambre législative sous l'Empire, ce qui, selon Proudhon, ne ferait que compromettre la cause prolétarienne. Il va d'ailleurs beaucoup plus loin et conclut que, sous quelque régime bourgeois que ce soit, la classe ouvrière doit boycotter les élections législatives, et ne s'occuper que de sa propre organisation en vue de renverser le régime capitaliste par une révolution sociale.

Proudhon est donc resté révolutionnaire jusqu'à son dernier souffle. Son expérience de deux condamnations, l'appréhension de la censure et le déclin de ses forces qui devait le conduire à la mort, l'ont rendu prudent dans ses expressions, qui par précaution recourent souvent à des sous-entendus. Mais l'esprit dans lequel ce livre a été rédigé est parfaitement clair. C'est pourquoi il est devenu le catéchisme du mouvement ouvrier français. Il a été, à l'époque, l'ouvrage le plus lu dans les milieux ouvriers. Pelloutier, Griffuhles et Sorel (les représentants du syndicalisme révolutionnaire) en ont nourri leur pensée.

-°-

IIIème Partie (Fin)

Quatorzième Leçon

Sans aucun doute, Proudhon ne s'est jamais autant rapproché de la pensée de Marx que dans son ouvrage De la Capacité Politique des Classes Ouvrières (1865). Déjà Bouglé l'a bien remarqué (1) Proudhon, dans ses ouvrages antérieurs, avait développé l'idée de la lutte des classes et prédit la victoire du prolétariat. Il avait proclamé que "la bourgeoisie est définitivement condamnée et que nous assistons à sa mort morale". Mais ce qui est nouveau, c'est le fait qu'il exige de la classe prolétarienne qu'elle prenne conscience d'elle-même et élabore sa propre idéologie, irréductible à toute autre, et qu'il l'exhorte à une action proprement politique, mieux, à la prise du pouvoir politique. Cependant, pour Proudhon - et en cela il diffère de Marx - la conquête politique ne pourra réussir que si elle se conjugue avec celle de l'économie, organisée par les travailleurs eux-mêmes.

Déjà dans le "Prologue" de son ouvrage (lettre à quelques ouvriers de Paris et de Rouen), Proudhon précise "qu'il s'agit de montrer à la démocratie ouvrière, qui, faute d'une suffisante conscience d'elle-même et de son idée, a porté l'appoint de ses suffrages sur des noms qui ne la représentent pas, à quelles conditions un parti entre dans la vie politique" (II° Edition, 1924, p.49). Il s'agit donc de rechercher une "démocratie politique nouvelle" (p.50) pour obtenir "l'émancipation complète des travailleurs, c'est-à-dire l'abolition du salariat" (p.70), car la Révolution de 1789 n'a été profitable qu'"aux propriétaires et capitalistes" et le prolétariat a été abandonné à lui-même (cf. II° chapitre).

La classe ouvrière, "comme la bourgeoisie de 89 ... aspire à devenir de quelque chose ... tout" (p.62). Il n'existe, selon Proudhon, sous le capitalisme organisé, aucune divergence possible entre les ouvriers des villes et les paysans. L'industrialisation avancée conduit au fait que "la cause des paysans est la même que celle des travailleurs de l'industrie ; la Marianne des champs est la contrepartie de la Sociale des Cités" (pp.68-70). Ce n'est donc plus la "classe moyenne" qui est l'alliée du prolétariat, mais la classe paysanne. C'est peut-être la raison pour laquelle Proudhon parle des classes ouvrières, au pluriel. Il ne précise pas davantage et ne paraît pas tenir compte dans ce texte de la relativité historique...

---

(1) Cfr. C. Bouglé, La Sociologie de Proudhon, 1911, pp. 302-303.

Pourtant, son livre est exclusivement consacré aux travailleurs industriels. Il réserve au "Développement de l'Idée Ouvrière" la Deuxième Partie, c'est-à-dire la plus importante de son livre (pp.85-231). "Posséder la capacité politique, c'est avoir conscience de soi comme membre d'une collectivité, affirmer l'idée qui en résulte et en poursuivre la réalisation" (p.90). Or, "les classes ouvrières ont acquis conscience d'elles-mêmes", en particulier depuis 1848, et elles possèdent "une idée qui correspond à la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes, et qui est en parfait contraste avec l'idée bourgeoise ; seulement, on peut dire que cette idée ne leur a encore été révélée que d'une manière incomplète, qu'elles ne l'ont pas poursuivie dans toutes ses conséquences" (p.91). Mais ce qui leur a surtout manqué, "c'est la pratique générale conforme à une politique appropriée : témoin leur vote (en faveur des candidats des autres partis), témoin (aussi) les préjugés politiques de toutes sortes auxquels elles obéissent" (p.92).

"La division de la société moderne en deux classes, l'une de travailleurs salariés, l'autre de propriétaires-capitalistes-entrepreneurs, étant flagrante, une conséquence devait s'ensuivre : la pratique de la séparation" (p.96). Puisque la classe bourgeoise a eu le droit de se séparer du prolétariat, pourquoi, demande Proudhon, le prolétariat n'aurait-il pas le droit de se séparer de la bourgeoisie ? Il faut qu'il s'en sépare consciemment, qu'il constitue un monde à part, avec son idéologie propre, ses propres organisations économiques et finalement sa propre organisation politique susceptible de se substituer à l'Etat bourgeois. Pour éviter les poursuites policières toujours menaçantes sous l'Empire, Proudhon affirme qu'il prêche le séparatisme absolu de la classe ouvrière, sans pousser vers l'aggravation de l'antagonisme de classes et la violence (p.237). Mais il est difficile d'être dupe. L'abîme qu'il fait entrevoir entre les classes est beaucoup plus profond et effrayant que celui qu'ont envisagé Marx et Lénine. Ces derniers reconnaissaient que les prolétaires et les paysans, une fois victorieux, pourraient utiliser "tout ce qu'il y a de valable dans la classe bourgeoise", en ce sens qu'intellectuels et techniciens serviraient le nouveau régime. C'est ce qui a été réalisé en U.R.S.S. et dans les démocraties populaires.

Le mépris de Proudhon à l'égard de la classe bourgeoise va si loin qu'il méconnaît la force réelle de celle-ci. Il écrit : "Maintenant, c'est la plèbe travailleuse qui fait corps ; elle sent, elle raisonne, (elle possède) une volonté qui lui est propre et déjà elle développe son idée". "Ce qui ne pense pas, qui est retombé à l'état de tourbe et de masse indigeste, c'est la classe bourgeoise... Nous voyons la haute bourgeoisie, après avoir roulé de catastrophe en catastrophe politique, parvenue à la dernière étape de vide moral et politique, se résoudre en une masse qui n'a plus rien d'humain que l'égoïsme" (p.231). Dans un autre passage, Proudhon écrit : "La bourgeoisie ... n'a (plus) rien à

dire d'elle-même ; elle paraît sans destinée, sans rôle historique ; elle n'a plus ni pensée ni volonté... Tour à tour révolutionnaire et conservatrice, républicaine, légitimiste ..., ne sachant à cette heure quel système est le sien, quel gouvernement elle préfère, n'estimant du pouvoir que ses profits, n'y tenant que par la peur de l'inconnu et pour le maintien de ses privilèges, ce n'est plus une classe puissante par le nombre, le travail et le génie, qui veut et qui pense, qui produit et qui commande ; c'est une minorité qui trafique, qui spécule, qui agiote, une cohue" (p.100).

Et Proudhon conclut ainsi : "Que la bourgeoisie le sache ou l'ignore, son rôle est fini ; elle ne saurait aller loin et elle ne peut pas renaître" (p.101). Cette conclusion est certes très révolutionnaire, mais elle frappe par son optimisme exagéré qui va à l'encontre des faits, car jamais la bourgeoisie n'avait été plus consciente de son pouvoir, de sa force et de son rôle décisif qu'à cette époque de l'avènement du capitalisme organisé dont l'Empire de Louis Bonaparte avait été le promoteur et la classe bourgeoise la grande triomphatrice. Mais, ce qui est encore plus étonnant, c'est que Proudhon entre ici en contradiction flagrante avec ses propres constatations concernant la féodalité industrielle, financière et mercantile, dont il parle si souvent dans De la Capacité Politique des Classes Ouvrières. Si la classe bourgeoise a formé une "féodalité", c'est qu'elle est fortement organisée et sait ce qu'elle veut !

Proudhon ne paraît pas se rendre compte de cette inconséquence. Tourné entièrement vers l'avenir, il semble ne pas voir clairement les obstacles immenses qui se dressent dans la réalité présente. Il réduit d'un trait de plume la force et la volonté de combat de la classe bourgeoise. Or, à l'époque où Proudhon rédigeait son ouvrage, la puissance de l'adversaire était plus grande que jamais ! C'est à ce point de vue qu'on doit reconnaître que Proudhon se montre utopiste ! Cependant, il faut admettre aussi que Marx n'évite qu'à peine la même illusion lorsqu'il déclare que, dans la phase du capitalisme organisé, caractérisé par le fait que les patrons ont "perdu leur fonction sociale", et sont remplacés par les directeurs, les technicieus, les contre-maîtres, la révolution est toute proche. Proudhon et Marx n'ont entrevu clairement ni les trusts et les cartels, ni la technocratie proprement dite qui est à leur service, ni l'Etat à la fois renforcé et dégénéré à cause de leur mainmise. (Cfr. cependant la Troisième partie du livre de Proudhon et mon commentaire ci-dessous).

Malgré l'apparence du contraire, c'est Proudhon qui se révèle finalement plus révolutionnaire que Marx. Le "réformisme" de Proudhon n'est qu'un mythe, dû aux précautions de langage auxquelles l'a contraint un régime qui le fit tant souffrir. Les deux grands doctrinaires prévoyaient

à court terme l'éclatement d'une révolution sociale, mais ils l'interprêtaient différemment. Au pied du mur devant des questions et des situations concrètes, c'est Marx qui temporisait, et les proudhoniens qui se montrèrent intransigeants. Nous le constaterons une fois de plus, lorsque nous étudierons la Première Internationale et la Commune de Paris (cf. la XVII° leçon).

Selon Proudhon, les classes ouvrières doivent en même temps libérer leur force et affirmer "leur nouvelle conception du droit". Elles ne peuvent le faire qu'en se rendant indépendantes non seulement de la bourgeoisie, mais de l'Etat qui est dominé par la bourgeoisie. Elles doivent donc avoir leurs propres organisations économiques : "les compagnies ouvrières", et leur propre parti politique. Proudhon fait allusion d'une part à la fédération industrielle-agricole, dont les compagnies ouvrières seraient les premières cellules, d'autre part à un parti ouvrier indépendant. Il préconise une "réorganisation de l'industrie sous la juridiction de tous ceux qui la composent" (p.123) et une démocratie politique entièrement nouvelle.

On doit d'ailleurs donner un double sens aux termes de "compagnies ouvrières" : ce sont à la fois des coopératives de production et des syndicats. Mais, par la suite, ces deux conceptions seront détachées l'une de l'autre dans l'idéologie du syndicalisme révolutionnaire. De plus, Proudhon s'écarte de cette idéologie dans la mesure où il ne se rend pas compte de l'importance du "droit de coalition", c'est-à-dire du droit de grève. Cette incompréhension est due sans doute à sa conception utopique de la prétendue faiblesse de la classe bourgeoise si contraire à la réalité du capitalisme organisé.

En même temps que Proudhon développe en détails en quoi consiste "l'idée ouvrière", il réexpose toute sa doctrine. Il commet d'ailleurs la même erreur que Marx. Tous deux confondent leur propre doctrine, qui n'est qu'un effort parmi tant d'autres pour justifier l'idéologie du prolétariat, avec cette idéologie même, qui est toujours bien plus complexe et fluctuante que celle des doctrinaires. Car cette idéologie est soumise aux changements imprévisibles des conjonctures et des structures. En plus elle n'est pas identique avec la psychologie collective de la classe ouvrière, dont la tonalité et la mesure de spontanéité fluctuent avec une intensité particulière.

Selon Proudhon, une des missions de la classe ouvrière est de promouvoir "le droit économique, limitant le droit politique". "Ainsi, ce qui distingue (ce droit économique), c'est (qu'il est) à la fois de droit strict et de haute sociabilité" (p.181). "La base du droit fédératif (...) est le droit économique". L'ancien droit était négatif, sa fonction consistait à empêcher plutôt qu'à permettre. Le nouveau droit créé par la classe prolétarienne sera "essentiellement positif :

son but est de procurer, avec certitude et ampleur, tout ce que l'ancien droit permettait simplement de faire" (p.221). "Une fois formée, la fédération industrielle-agricole ne peut plus se dissoudre... Qu'on ne nous reproche donc pas de fomenter l'individualisme" (p. 222).

Du chapitre V au chapitre XII (pp.127-185) de la Seconde Partie de son ouvrage, Proudhon traite le problème du "système de mutualité". Il veut démontrer que le système qu'il préconise ne relève pas des contrats individuels mais du "fédéralisme économique" conçu comme un tout. La solution résiderait dans une interpénétration des mutualités (chapitre XIII, pp.185-196) qui aurait tendance à s'étendre et conduirait aussi bien à "la propriété fédérative" qu'à "la démocratie industrielle", ce qui présuppose une révolution sociale victorieuse. C'est alors, mais alors seulement qu'on aboutirait à un Etat politique fédéraliste et démocratique, réduit dans ses fonctions, transformé dans sa nature et équilibré par la démocratie économique (chapitres XIV et XV, pp.197-222).

Par ailleurs, lorsque Proudhon invoque "la limitation de l'Etat par les groupes" (p.286), il a également en vue pour l'époque prérévolutionnaire la limitation de l'Etat par les classes ouvrières en situation de "séparation" et pour différentes périodes par les Communes locales qui, après la révolution sociale, deviendraient entièrement libres (pp.281-293).

Proudhon consacre la troisième et dernière partie de son livre à examiner les obstacles qui s'opposent à la révolution sociale et qu'elle devra vaincre. Il désigne ces obstacles sous le terme "d'incompatibilités politiques" (pp.234-399). Incompatibilités avec qui ? Evidemment avec les classes ouvrières. Il s'agit de "la grande industrie (capitaliste), la grande banque, les grandes compagnies, les gros intérêts, la grande spéculation, la grande culture, la grande propriété : ce que vous pouvez résumer par cette formule : la féodalité capitaliste-industrielle-mercantile-propriétaire libre" (pp.363-365). Et encore : "Une coalition est formée entre les grands propriétaires, grands capitalistes, grands industriels, grands fonctionnaires, grands exploiteurs, entrepreneurs, armateurs et agioteurs de l'Europe et du Globe" (p.368). Dans cette sorte de pressentiment des trusts Internationaux, nous rencontrons un Proudhon subitement beaucoup plus réaliste que dans ses tirades concernant la décomposition et la faiblesse de la classe bourgeoise !

Il trouve cependant un joint entre toutes ces affirmations en écrivant : "La bourgeoisie, aveuglée par l'anarchie mercantile" qu'elle domine au moyen de la "féodalité industrielle", "ignore le droit

économique du prolétariat", qu'elle considère comme une utopie (pp.228-229). C'est une des causes de sa perte. "La séparation", la scission entre la classe prolétarienne et la classe bourgeoise, la création spontanée par le prolétariat de ses propres institutions et de son droit propre, annoncent la fin prochaine du capitalisme (p.242). Guidée par des principes politiques et économiques opposés à ceux de la bourgeoisie, la classe ouvrière ne peut pas appartenir à la même opposition qu'elle (p. 243). "Que la classe ouvrière, si elle se prend au sérieux (...), se le tienne pour dit : il faut avant tout qu'elle sorte de tutelle" (p.249).

Dans ses derniers ouvrages, Proudhon se montre bien plus doctrinaire social que sociologue, mais un doctrinaire beaucoup plus réaliste qu'il ne paraît. Il compte sur "la force collective du prolétariat", sur la décomposition interne de la féodalité industrielle, sur la décomposition de la classe bourgeoise (c'est là qu'il se trompe), sur le mécontentement croissant du prolétariat, sur l'intensité de sa conscience de classe et sur le développement de sa capacité politique. Il tend vers le réalisme, également dans sa représentation de la société future issue de la révolution sociale. Ainsi, il compte sur "la productivité de la fédération industrielle-agricole", suscitée par l'autogestion des travailleurs et la joie du travail désaliéné. Il entrevoit que dans la nouvelle société des problèmes multiples se poseront et que la recherche des équilibres devra toujours être renouvelée. Son humanisme prométhéen n'est pas lié à un déterminisme social rigoureux dont il pressent les ruptures et les failles nombreuses. Il compte donc sur l'effort collectif, libre et créateur pour dominer les déterminismes et les utiliser pour désaliéner l'homme et la société.

-°-

IVème Partie

La Dialectique de Proudhon confrontée avec celle de Marx.

Pour résumer nos analyses de la doctrine proudhonienne dans ses rapports avec celle de Marx, le meilleur moyen nous paraît consister dans la confrontation des conceptions de la dialectique de ces deux auteurs.

En exposant les deux dialectiques (1), nous ne pourrons pas éviter quelques redites. Mais nous nous efforcerons de réduire autant que possible leur nombre et d'introduire les éléments nouveaux.

Proudhon, comme nous l'avons déjà fait ressortir, est extrêmement hostile à la dialectique hégelienne. Il en critique aussi bien le fond que les applications. Nettement formulée dans les ouvrages de sa maturité, cette hostilité a en fait inspiré toute son oeuvre. En effet, il écrit : "L'antinomie ne se résout pas ; là est le vice fondamental de toute la philosophie hégelienne. Les deux termes dont l'antinomie se compose se balancent, soit entre eux, soit avec d'autres termes antinomiques ; ce qui conduit à de nouveaux résultats" (De la Justice, vol.IV, p.148). "Les termes antinomiques ne se résolvent pas plus que les pôles opposés d'une pile électrique ne se détruisent. Le problème consiste à trouver non leur fusion qui serait leur mort, mais leur équilibre sans cesse instable, variable selon le développement même de la société" (Théorie de la Propriété. p.52). L'équilibre instable entre les deux termes "ne naît point d'un troisième terme, mais de leur action réciproque". En bref, "la formule hégelienne n'est une triade que par le bon plaisir ou l'erreur du Maître, qui compte trois termes là où il n'en existe véritablement que deux, et qui n'apas vu que l'antinomie ne se résout point, mais qu'elle implique soit une oscillation, soit un antagonisme susceptibles seulement d'équilibres. A ce point de vue, le système de Hegel tout entier serait à refaire" (De la Justice, vol. I, pp.28-29).

La synthèse de Hegel "supprimant" et gardant à la fois la thèse et l'anti-thèse (aufheben : c'est là l'erreur des traducteurs utilisés par Proudhon qui disent aussi "absorbant") est gouvernementale. Elle est, ajoute-t-il avec beaucoup de finesse, "antérieure et supérieure aux termes qu'elle unit". C'est elle, remarque Proudhon, qui conduit Hegel

---

(1) J'en ai donné une analyse plus détaillée dans mon livre Dialectique et Sociologie. Paris, Flammarion, 1962, pp.96-156, mais en ce qui concerne Proudhon, j'ai du introduire ici, quelques améliorations et corrections par rapport à mon texte publié.

"à la prépotence de l'Etat" et "au rétablissement de l'autorité". (La Pornocratie, Oeuvres posthumes). "Hegel concluait avec Hobbes à l'absolutisme gouvernemental, à l'omnipotence de l'Etat, à la subalternisation de l'individu et des groupes. J'ignore si, pour cette partie de sa philosophie, Hegel a conservé en Allemagne un seul partisan. Mais je puis dire que parler ainsi ... c'est déshonorer la philosophie" (Guerre et Paix, 1861).

A la dialectique hégelienne, Proudhon en oppose une autre, la sienne. Il ne s'agit pas seulement d'une dialectique antinomique, négative, antithétique, qui rejette toute synthèse. Il s'agit d'une méthode dialectique qui se propose de chercher la diversité dans tous ses détails. Or, la diversité dans tous ses détails ne peut être saisie que par l'expérience. Dans ce sens, la méthode dialectique de Proudhon se rapproche de l'empirisme dialectique ; comme nous l'avons déjà fait remarquer, elle conduit à une expérience toujours renouvelée, de même qu'elle débouche dans un pluralisme qui, chez Proudhon, devient de plus en plus réaliste. Il fait ressortir par étapes avec une clarté croissante que le mouvement dialectique est d'abord le mouvement de la réalité sociale elle-même et ensuite seulement une méthode pour suivre les sinuosités de ce mouvement Il se rend de plus en plus compte que les complémentarités, les implications mutuelles et les réciprocités de perspectives sont aussi réelles que les polarisations et aussi indispensables comme procédés dialectiques, que l'établissement des antinomies. Mais l'empirisme et le réalisme dialectiques de Proudhon ont leurs limites. C'est qu'il cherche par sa dialectique "la réconciliation universelle par la contradiction universelle" et cette réconciliation s'effectue par des équilibres. Malgré la reconnaissance de leur instabilité et l'appel à des efforts toujours nouveaux, les antinomies se complètent et s'équilibrent parfois trop facilement, recouvrant souvent par leur inflation les autres mouvements et procédés dialectiques.

Ainsi, malgré tous les presentiments qu'a Proudhon de l'extrême complexité du mouvement dialectique propre à la réalité sociale et de la pluralité des procédés dialectiques nécessaires pour l'étudier dans sa variété et diversité, il n'évite pas l'erreur suivante : sa dialectique débouche parfois dans un pluralisme si bien ordonné, si bien intégré, si bien équilibré qu'on soupçonne cette intégration et cet équilibre d'avoir été arrangés d'avance et préconçus.

-°-

IVème Partie (Suite)

Quinzième Leçon

Déjà dans son premier ouvrage, De la Célébration du Dimanche, Proudhon déclare que sa méthode consiste à "rechercher des équilibres dans la diversité", qu'elle se propose de dévoiler toutes les diversités effectives et, après avoir poussé à fond cette description, d'étudier la possibilité d'intégrer ces diversités dans des ensembles, dans des totalités, eux-mêmes multiples, mais où pourraient s'équilibrer les diversités de même genre. Cela aboutit d'une part à des totalités non hiérarchiques, d'où est exclue toute "subalternisation des éléments composants" et, d'autre part, à une pluralité de totalités, entre lesquelles des équilibres peuvent également être recherchés.

Ce point de vue est développé avec plus de précision dans La Création de l'Ordre dans l'Humanité. Proudhon y parle de "l'intuition des diversités et des totalisations dans leur division". Ces diversités, ainsi que ces "totalisations" (ce dernier terme a été repris récemment par Sartre qui ne semble pas en connaître l'origine), sont irréductibles. "Il y a une indépendance des divers ordres de séries et l'impossibilité d'une science universelle ... La multiplicité des points de vue s'impose", comme s'imposent la multiplicité des groupements dans la réalité sociale, ainsi que la pluralité des ensembles sociaux où ils sont intégrés. "Résoudre la diversité actuelle en une identité, c'est abandonner la question", comme l'ont fait Schelling et Hegel.

La recherche des diversités et celle de leur intégration dans des totalités où elles s'équilibrent pourraient évoquer le pan-harmonisme de Leibniz, dont la dialectique se réduisait à l'étude de "l'unité dans une variété aussi poussée que possible". En effet, Krause et Ahrens (dont Darimon, un ami de Proudhon, fut le disciple) concevaient la méthode dialectique comme une "voie ascendante d'analyse, qui se termine par une intuition de totalités des variétés". Mais Proudhon, qui connaît bien Leibniz et le cite souvent, prend toutes les précautions nécessaires, aussi bien dans La Création de l'Ordre que dans De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, que dans De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise, pour opposer sa dialectique, qu'il conçoit à la fois comme mouvement de la réalité sociale, et comme méthode, à tout harmonisme. Il proteste contre l'idée leibnizienne d'un ordre transcendant et contre son idée optimiste d'une harmonie préétablie entre des monades irréductibles. "L'ordre", ou plus exactement la cohérence dans la multiplicité des ensembles, ne se réalise que grâce aux efforts pénibles de l'humanité et qu'à travers les antinomies de groupes et de classes. Un des principaux aspects de cette lutte prométhéenne consiste dans le

fait que "la marche de la société se mesure sur le développement de l'industrie et la perfection des instruments" (p.242). Ce qui manque à Leibniz, d'après les remarques de Proudhon dans De la Justice, ce n'est pas seulement la pluralité effective des ensembles et l'empreinte de l'humain qu'ils portent, ce sont également les antinomies insolubles, qui seules peuvent conduire à la vraie irréductibilité et à un pluralisme conséquent.

La dialectique proudhonienne se précise davantage dans les deux volumes des Contradictions Economiques (1846). Proudhon fait tout d'abord des efforts pour rendre cette dialectique aussi réaliste que possible. La méthode des antinomies doit être appliquée non seulement aux doctrines et aux idées, mais bien plus encore aux réalités sociales qui les engendrent et qui se trouvent elles-mêmes en mouvement dialectique, ce qui se vérifie en particulier dans leurs manifestations économiques. Déjà dans le Premier Mémoire sur la Propriété, Proudhon insistait sur l'impossibilité de comprendre la vie économique sans suivre son mouvement dialectique réel. Rappelons ses formules : "La propriété est le produit spontané de la société et la dissolution de la société ... La propriété est le prix du travail et la négation du travail... La propriété, c'est la liberté, et la propriété, c'est le vol". "La propriété est l'institution de la Justice et la propriété, c'est le vol". Il en est donc de la propriété comme de l'Etat : pris en dehors d'un cadre social précis, ce ne sont que des abstractions pernicieuses qui font le plus grand tort à l'homme, aux groupes, aux classes et aux sociétés et les conduisent à des aliénations ; pris comme des éléments relatifs et mobiles, à l'intérieur d'un ensemble social en mouvement, ils se trouvent en perpétuelle transformation et peuvent se modifier entièrement et participer à des équilibres imprévus.

Un autre aspect du mouvement dialectique propre à la réalité sociale est celui des forces collectives. Ces forces collectives sont irréductibles aux forces individuelles ainsi qu'à leur somme, car les efforts interpénétrés dans un groupe, dans une classe ou dans une société produisent des forces centuplées. Or, ces forces collectives peuvent devenir destructrices, opprimantes, et menacer l'existence même de la société et surtout son élan créateur. Ce n'est que par l'affirmation de l'élément antinomique constitué par la "raison collective", qui dirige les forces collectives et lutte contre leurs abus, que ces forces deviennent des forces productives et créatrices. Mais la raison collective elle-même, détachée des forces collectives, n'est qu'une chimère encore plus dangereuse que la raison individuelle. Par ailleurs une dialectique s'affirme entre la "raison collective" et les idées et idéaux collectifs (ainsi qu'entre la "conscience collective" et la "raison collective", ce dont Proudhon ne se rend pas compte). C'est le mouvement dialectique entre les forces collectives, la raison collective, les idées et les idéaux collectifs, leurs interpénétrations et

leurs luttes sans cesse renouvelées, enfin leur processus de "totalisation" qui constituent la trame effective de la réalité sociale, dont la dialectique ne se réduit nullement aux seules antinomies.

La dialectique entre forces collectives, raison collective, idées et idéaux collectifs se réalise dans l'effort collectif productif et créateur se manifestant tout particulièrement dans le travail et son mouvement vers la désaliénation. Le mythe de Prométhée, auquel Proudhon recourt avec insistance, aussi bien dans Les Contradictions Economiques que dans De la Justice, s'applique essentiellement à la dialectique du travail qui, suivant les circonstances, est tantôt la plus grande joie, tantôt la plus grande souffrance ; car le travail est à la fois l'instrument de la libération de l'homme et la menace constante de son asservissement. C'est pourquoi l'effort de Prométhée accompagné d'une infinie souffrance, est le symbole du travail. D'une part, dans le travail l'homme est démiurge. "Le travail, analogue à l'activité créatrice, est l'émission de l'esprit ..., c'est le triomphe de la liberté". D'autre part, le travail devient une peine sans bornes lorsqu'il est entièrement asservi et aliéné.

L'aliénation menace sans cesse le travail. Cette menace est d'autant plus lourde que "l'homme meurt du travail", car "travailler, c'est dépenser sa vie", et la joie procurée par le travail n'est jamais sans mélange. La dialectique inhérente au travail devient tragique lorsque "l'organisation du travail" est imposée d'en haut aux travailleurs, que ce soit par la volonté de propriétaires fainéants (féodaux et prêtres), par celle de patrons privés et leurs coalitions (féodalité industrielle) ou par celle de l'Etat et de ses fonctionnaires bureaucrates). Les antinomies propres au travail ne peuvent être entièrement résolues, mais la révolution sociale peut leur enlever ce qu'elles ont de particulièrement accablant, en instituant l'autogestion ouvrière, fondement de la démocratie industrielle destinée à planifier d'une façon décentralisée l'économie et, par la suite, à limiter l'Etat complètement transformé.

Le mouvement dialectique réel de la société, de l'économie et du travail exige une méthode, non seulement pour étudier ces réalités dans toutes leurs sinuosités, mais également pour combattre les erreurs doctrinales qui sont communes à l'individualisme de l'économie politique classique et à l'étatisme économique. Les extrêmes se touchent, remarque Proudhon. L'individualisme et l'étatisme arrivent finalement aux mêmes résultats et partent des mêmes prémisses. L'étatisme hégelien et l'étatisme communiste (Proudhon vise, comme nous le savons, les partisans de "la communauté des biens" de son temps) dissolvent la société dans l'Etat, en faisant disparaître la diversité dans une unité transcendante, la pluralité des groupes dans la centralisation. Ainsi, ils finissent par ne voir dans les totalités sociales qu'un individu en grand. Ils ne se distinguent de l'individualisme qu'en grossissant

l'individu. Puisque la volonté de l'Etat remplace tout lien social, l'étatisme économique n'est qu'un sur-individualisme.

La même démonstration est valable pour l'individualisme. Celui-ci oublie que "hors de la société, l'homme est une matière exploitable, un instrument, souvent un meuble incommode et inutile, mais pas une personne". Ainsi, l'individualisme, "prêt à tout sacrifier à la personne, la tue en réalité et en arrive au même point que l'étatisme". D'où "le plagiat perpétuel et réciproque entre individualisme et étatisme", qui est "la condamnation irrévocable de tous les deux". Seule la dialectique, en révélant l'incapacité des deux adversaires à saisir les totalités sociales réelles, réussit à mettre ce fait en relief. C'est elle également qui rend manifeste "que la négation systématique de la propriété est conçue sous l'influence directe du préjugé de la propriété, et (que) c'est la propriété qui se retrouve au fond de toutes les théories communistes". Rappelons les formules de Proudhon que nous avons déjà citées : "Le propriétaire-Etat est sans entrailles, sans remords. C'est un être fantasque, inflexible, qui agit dans le cercle de son idée, comme la meule dans sa révolution écrase le grain". "C'est le monopole élevé à la deuxième puissance". "On ne remédie point à la rage en faisant mordre tout le monde... Ce n'est point en devenant (propriété de l'Etat) que la propriété peut devenir sociale". En luttant contre ces conceptions erronées, la dialectique dévoile l'identité des termes suivants : propriété absolue, pouvoir illimité, dictature. "L'étatisme économique est la glorification de la police".

En résumé, la méthode dialectique ne sert pas seulement à révéler l'enchevêtrement des antinomies et par là la diversité des totalités sociales réelles et celle des éléments qui y sont intégrés. Elle permet également de dévoiler certaines illusions, c'est-à-dire de montrer qu'il existe des contradictions qui ne sont qu'apparentes et non réelles, comme par exemple l'opposition entre individualisme et étatisme.

On peut reprocher à Proudhon le caractère trop rigide, trop abstrait de ses analyses. Il ne précise pas toujours dans quels cadres sociaux concrets se pose le problème de l'étatisation de l'économie, qui peut avoir des sens différents et, dans certains cas, ne représenter qu'une étape. Par ailleurs, il manque parfois à ses analyses la dimension historique. Ainsi, le capitalisme d'Etat, la technocratie et le communisme ne sont pas différenciés, ce qui a provoqué cette remarque irritée de Marx, que "Proudhon ne voit dans les rapports sociaux réels que des principes, des catégories". Cette critique n'est que partiellement exacte en ce qui concerne la discussion des différentes doctrines contenue dans les Contradictions Economiques, mais elle est tout à fait injuste à l'égard de l'ensemble de la pensée de Proudhon. Car celui-ci conçoit la dialectique aussi bien comme mouvement réel de

la société que comme méthode. Mieux, il ne réduit pas toute la dialectique aux antinomies, mais entrevoit également les complémentarités, les implications mutuelles, et les réciprocités de perspectives, comme nous le savons déjà.

Notre interprétation trouve sa confirmation dans De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise (1858) et La Guerre et la Paix (1861). Le premier de ces deux ouvrages peut faire craindre que, Proudhon ait abandonné la dialectique en faveur d'un rationalisme de la Justice. Crainte parfaitement injustifiée ; d'ailleurs, c'est précisément dans cet ouvrage que la dialectique de Proudhon, comme nous l'avons déjà vu, s'oriente non seulement vers un réalisme plus conséquent, mais vers un relativisme et un empirisme plus approfondis, ainsi que vers le dépassement de la réduction de la dialectique aux antinomies. Bien avant Marx, Proudhon rattache la dialectique à la pratique sociale et lui fait prendre contact avec le pragmatisme, non comme doctrine, mais en tant que manifestation de la vie sociale quotidienne. C'est la pratique du travail et la pratique révolutionnaire qui finalement se révèlent être le centre du mouvement dialectique réel et suscitent l'interprétation de la dialectique en tant que méthode conduisant à des expériences toujours renouvelées.

La dialectique proudhonienne montre que, dans la réalité sociale, la liberté et le déterminisme social s'interpénètrent, se complètent, s'impliquent et se polarisent de différentes façons. Les manifestations les plus concrètes de la liberté collective aussi bien qu'individuelle sont les révoltes et les révolutions, qui peuvent réussir ou échouer, mais qui, en tous cas, n'ont rien à voir avec le progrès automatique et ne donnent aucune assurance contre la possibilité de décadence et de dégénérescence. Le mouvement dialectique entre la liberté et le déterminisme dans la réalité sociale révèle que celle-ci ne peut exister sans les actions, les efforts, les luttes incessantes qui rompent continuellement les équilibres (y compris les équilibres rationnels inventés par Proudhon). Quoi qu'il en soit, Marx a tort de voir en Proudhon "un chevalier du libre arbitre" abstrait, alors que Proudhon cherche précisément à étudier le fonctionnement de la liberté humaine dans la réalité sociale. Ce qui est vrai, c'est que sa dialectique le conduit à faire ressortir les limitations du déterminisme sociologique avec beaucoup plus d'emphase que ne le fait Marx, chez qui le déterminisme est d'ailleurs bien moins rigoureux qu'on ne le pense habituellement.

C'est également dans De la Justice dans la Révolution et l'Eglise que Proudhon expose le plus nettement la complexité du mouvement dialectique réel où forces collectives, action, travail, droit, règlementations sociales, Justice, Idées et Idéaux, raison collective, se trouvent en processus d'interpénétrations variées, qui passent par la complémen-

tarité, l'implication mutuelle, la polarisation dans des antinomies et la réciprocité de perspectives ; leur étude exige l'application des procédés correspondants de la méthode dialectique. Si l'on ajoute que la thèse pragmatiste de Proudhon selon laquelle l'idée née de l'action doit y revenir faute de quoi elle dégénère, est conçue d'une façon dialectique, on se rendra compte de la richesse des perspectives qu'il a ouvertes sans toujours les poursuivre, ou même avoir conscience de toutes les conséquences qui pourraient en découler.

L'orientation de la dialectique proudhonienne vers le réalisme et l'expérience reçoit une confirmation dans La Guerre et la Paix (1861). D'après Proudhon, la guerre ne serait que le terme générique désignant tout ce qui est lutte, action, virilité, sans lesquelles la vie sociale est impossible, comme sont impossibles en particulier la révolution et le travail. Sous les différentes formes du régime capitaliste, la guerre (ou lutte des classes) est à la fois externe et interne. Sous le régime de la "démocratie industrielle", elle prend le caractère de tensions et d'équilibres entre l'Etat et la démocratie industrielle planifiant l'économie d'une façon décentralisée. Il en est de même entre les entreprises et les professions qui même sous le régime du collectivisme décentralisé sont en compétition de productivité. La guerre change de caractère, mais ne disparaît pas.

Cependant, tout en maintenant ces positions dans son ouvrage sur Le Principe Fédératif (1863) et dans son livre posthume sur La Propriété Proudhon ne résiste pas à la tentation d'utiliser sa dialectique pour aboutir à des équilibres rationnels et plutôt stabilisés correspondant à son idéal social. Il insiste, il est vrai, une fois de plus sur le fait que "le monde social et le monde moral ... reposent sur une pluralité d'éléments irréductibles...". Mieux encore, il met en avant la constatation que la méthode dialectique dans la variété de ses procédés est appelée à suivre les sinuosités des tensions entre les groupes, les professions, les communes libres et surtout et avant tout l'Etat et la société économique, même lorsque celle-ci prend le caractère d'une démocratie industrielle et du collectivisme décentralisé après la révolution sociale. Le "choc de pouvoirs dont on peut abuser", reste donc valable pour un Etat transformé et pour une propriété fédérative attribuée à une organisation économique planifiée autonome après la disparition de patronat. Il faut opposer un ensemble à un autre, si l'on veut éviter un nouvel asservissement. Ainsi, la liberté religieuse n'a pu être acquise que grâce à une pluralité d'Eglises venant limiter l'Etat. C'est là, pour Proudhon, le chemin à prendre pour combattre, dans la société de demain, les tendances vers l'étatisme économique d'une part, vers l'anarchie économique d'autre part.

Selon Proudhon, la seule solution pour mettre définitivement un terme à l'asservissement humain, c'est le fédéralisme, qui signifie

également l'aboutissement de la dialectique, aussi bien en tant que mouvement réel de la société qu'en tant que méthode. Ce fédéralisme est conçu à la fois comme fédéralisme politique qui équilibre l'Etat de l'intérieur, et comme fédéralisme économique qui renforce l'unité de la société planifiée, celle-ci étant basée sur une propriété fédéralisée qui appartient à la fois à l'ensemble de la société économique, à chaque région, à chaque entreprise et à chaque travailleur. C'est ainsi que les antinomies à la recherche de leur équilibre finissent toujours par prédominer sur les complémentarités, les implications mutuelles et les réciprocités de perspective.

On éprouve quelque angoisse et quelque perplexité devant cet aboutissement de la dialectique proudhonienne, dont le mouvement complexe se trouve menacé par les équilibres qui n'évitent pas toujours une certaine stabilisation rationalisée dans le fédéralisme. Mais pour être juste à l'égard de Proudhon, il faut convenir que si cette orientation dogmatique de sa dialectique existe, elle n'en est qu'un tournant, et que la dialectique des divers aspects de la réalité sociale, celle de la propriété, celle de la liberté et du déterminisme, enfin celle des révolutions, en particulier celle de la lutte des classes (sans laquelle la démocratie industrielle ne peut triompher), toutes ces dialectiques ressortent clairement de tous les ouvrages de Proudhon, du premier et jusqu'au dernier : De la Capacité Politique des Classes Ouvrières. Ici Proudhon en appelle à l'énergie révolutionnaire et à la force créatrice de ces classes pour faire naître une démocratie industrielle. Ces multiples mouvements dialectiques sont bien éloignés des "équilibres" plus ou moins artificiels, et correspondent davantage aux drames effectifs qui se jouent dans la réalité sociale.

°
° °

Il nous faut maintenant résumer nos critiques concernant la dialectique proudhonienne.

I) Nous devons constater tout d'abord que cette dialectique, malgré son caractère négatif, complexe et antithétique, reste une dialectique ascendante. Elle l'est en ce sens qu'elle ouvre une voie qui conduit, selon Proudhon, à la possibilité de réaliser un idéal social précis : libérer l'homme, les groupes et la société toute entière de leurs servitudes, et désaliéner autant qu'il se peut le travail grâce à l'établissement d'une structure pluraliste et fédéraliste, où la démocratie politique et la démocratie industrielle se limitent et se complètent, et où la Justice et le droit triomphent sur le pouvoir et sur toutes les autres réglementations sociales. Certes, selon Proudhon lui-même, cette dialectique ne fait que préparer la voie à l'intervention de la liberté humaine créatrice impliquant le risque de luttes

acharnées, de révolutions qui peuvent échouer et dégénérer. On ne peut que louer Proudhon pour ses sages réserves, mais on doit constater que malgré tous ses efforts il n'évite pas l'écueil de la dialectique ascendante sans laquelle l'intervention de la liberté collective et des révolutions lui paraît impossible. Or, il nous semble légitime de nous demander si une dialectique peut être ascendante, sans qu'on présuppose d'avance et indépendamment de toute dialectique, une échelle stable de valeurs, dont celle de la liberté collective elle-même, prédominant sur le déterminisme. En d'autres termes, des présuppositions dogmatiques sont-elles inévitables avant tout recours à la dialectique ?

Une dialectique conséquemment négative sur le plan de la méthode ne peut être qu'une ordalie d'épuration perpétuelle des concepts, conduisant à leur éclatement et à des efforts toujours renouvelés pour pénétrer dans les profondeurs du réel. Dans ce sens, la dialectique ne peut déboucher que sur de nouvelles expériences. Qu'il s'agisse du mouvement dialectique réel ou de la méthode dialectique, ce n'est pas au moyen de la dialectique qu'on peut arriver à une vie sociale meilleure. La dialectique ne peut servir qu'à montrer les failles du déterminisme, en particulier du déterminisme sociologique, failles qui offrent à la liberté humaine l'occasion de pénétrer dans la réalité sociale. Mais selon son orientation et les circonstances, la liberté peut servir autant au mal qu'au bien.

2) En second lieu, la dialectique proudhonienne reste apologétique. C'est l'apologie des équilibres, "du balancement" des antinomies, de leur intégration dans des ensembles non hiérarchiques, de l'équivalence des forces collectives, des valeurs transpersonnelles et personnelles, de la liberté des individus et des groupes, des différents genres de fédéralisme, de la copropriété fédéraliste à la fois collective et individuelle, de la démocratie industrielle et politique. Or, tous ces éléments réels, tous ces principes moraux et juridiques et toutes ces techniques d'organisation (qui peuvent être valables pour des structures sociales d'un certain type sans l'être pour d'autres structures ou conjonctures sociales) ne sont pas le résultat d'une analyse dialectique impartiale destinée à démolir tous les dogmatismes et à relativiser toutes les données, tous les principes et toutes les techniques. Ils sont acceptés par Proudhon avant toute dialectique. Celle-ci ne sert bien souvent qu'à les exposer, les rendre explicites et les justifier. C'est ainsi que, malgré tout son effort pour rendre sa dialectique aussi complexe, relativiste et diversifiée que la réalité sociale dans toutes ses sinuosités, elle n'évite pas l'écueil du trop bien équilibré, du trop bien arrangé, du trop bien intégré, puisque préconçu. Dans la dialectique proudhonienne, la lutte désespérée entre l'apologétique et l'empirique se termine par une victoire, ne fusse que précaire, de

3) Le troisième et ultime reproche que nous devons adresser à Proudhon concerne l'inflation des antinomies, née aussi bien de la confusion entre contradictoires et contraires, que de celle entre antinomie et tension. Cette inflation est d'autant plus flagrante que Proudhon fait lui-même pressentir la multiplicité des tournants et des procédés dialectiques. Lorsqu'il oppose, comme antinomiques, la société et la propriété privée, le machinisme et la concurrence, l'Etat et la société économique, les forces collectives et la raison collective, la Justice et l'Idéal, le pouvoir et le droit, enfin la liberté humaine et le déterminisme social, il pousse vers la polarisation d'éléments qui peuvent aussi bien être complémentaires, impliqués mutuellement ou tendus vers la réciprocité de perspectives, que contraires et, à plus forte raison, antinomiques.

Comme nous l'avons déjà indiqué, dans certaines phases du capitalisme, par exemple, le machinisme et la concurrence ne sont pas contradictoires mais complémentaires. De même, l'Etat et la société économique peuvent tout aussi bien se polariser que se compléter, s'impliquer mutuellement ou entrer en réciprocité de perspectives. Les forces collectives et la conscience collective ne sont contradictoires que lorsque le travail n'a pas commencé à se désaliéner. Les autres aspects de la réalité sociale tendent plutôt vers des rapports d'implication mutuelle, d'ambiguité, de complémentarité ou de réciprocité de perspectives. Le pouvoir et le droit sont plus souvent des contraires que des contradictoires, et peuvent se trouver dans des rapports d'implication mutuelle. Il en est de même, avec plus d'évidence encore, pour le déterminisme social et la liberté humaine, qui comportent de nombreux degrés et où différents tournants dialectiques sont toujours possibles.

L'inflation des antinomies et de leurs polarisations représentent un sérieux obstacle pour faire triompher les visions les plus profondes de Proudhon. Ce pluraliste n'a pas su mener jusqu'au bout ses propres allusions à la multiplicité des aspects du mouvement dialectique réel et des procédés dialectiques nécessaires pour en suivre les méandres. Sa dialectique se trouve ainsi parfois étrangement désarmée pour pénétrer dans les profondeurs de la réalité sociale, de sa dimension historique en particulier. C'est en cela que résident les limites de la dialectique proudhonienne.

Cependant, la doctrine sociale de Proudhon a exercé une grande influence sur la Première Internationale, sur la Commune de 1871, enfin sur le mouvement syndical français du début du XX° siècle par l'intermédiaire du syndicalisme révolutionnaire. C'est une preuve que la dialectique de Proudhon a des mérites certains et que, malgré quelques inconséquences, elle fut bien plus réaliste qu'on ne pourrait le croire.

Mais avant d'étudier, dans notre conclusion, quelques aspects de l'influence réelle de la pensée de Proudhon sur le mouvement ouvrier, et en particulier sur la Commune de 1871, nous voudrions rappeler brièvement en quoi la dialectique de Marx se distingue de celle de Proudhon et comment à certains égards, les deux se complètent.

-°-

IVème Partie (Fin)

Seizième Leçon

La Dialectique chez Karl Marx

Bien que Marx ne renonce pas aux synthèses dans sa dialectique et bien qu'une liaison de celle-ci avec le pluralisme social fasse défaut à ses considérations, il se révèle finalement moins dogmatique que Proudhon, car il fait preuve d'un sens historique plus aigu. En effet, les synthèses dialectiques de Marx s'identifient de préférence avec les tournants historiques d'une part, avec les crises révolutionnaires de l'autre. Elles se réalisent dans des efforts collectifs qui créent et recréent l'homme et la société, réadaptent les rapports sociaux aux forces productives, et se manifestent dans les luttes de classes. A l'instar de Proudhon, Marx, comme nous le verrons, n'évite ni la dialectique ascendante, ni l'inflation des antinomies. Mais il reste plus proche de la réalité sociale que Proudhon, grâce au recours constant à la collaboration entre sociologie et histoire. D'où ses expressions, d'ailleurs ambiguës et malencontreuses, d'"historographie à base matérialiste", de "matérialisme pratique" ou de "nouveau matérialisme". Engels a encore aggravé l'erreur par ses formules bien plus fausses encore de "matérialisme dialectique" et de "matérialisme économique". Mais tout en maintenant sa dialectique dans le concret, l'historicisme sociologique de Marx risque parfois de la compromettre ; dans la mesure où cette dialectique n'échappe pas à la tentation de retomber du savoir historique dans la philosophie de l'histoire et d'attribuer aux classes sociales en lutte des "destins historiques" proches de ceux que Hegel attribuait aux Nations et aux Etats.

Nous allons maintenant essayer d'exposer aussi brièvement que possible la dialectique de Marx (1), pour la soumettre ensuite à une courte appréciation critique.

I. Le premier mérite de la dialectique de Marx est de se vouloir anti-dogmatique, de chercher à exclure toute position philosophique préalable, telle que le spiritualisme, le matérialisme, le rationalisme, le scepticisme et même le moralisme. Marx écrit que "dans la pratique sociale" "le matérialisme et le spiritualisme perdent leur opposition". Sa dialectique s'efforce de faire ressortir ce qui est relatif, périssable, variable, tendu enfin. D'une façon plus nette encore que celle de

---

(1) Pour un exposé plus détaillé, cfr. mon livre Dialectique et Sociologie, Paris, 1962, pp. 118-152.

Proudhon, la dialectique de Marx se veut entièrement réaliste, ce qui ne l'empêche pas d'inclure dans cette réalité l'effort, l'action, les significations, la "conscience réelle", les oeuvres de civilisation, les idéologies, la liberté enfin.

Le réalisme dialectique de Marx implique une double orientation déjà fortement pressentie par Proudhon. D'abord, le mouvement dialectique est un mouvement réel, caractérisant la réalité sociale tout entière, les phénomènes sociaux totaux ainsi que leurs expressions. Mais ce réalisme dialectique représente en même temps une méthode pour prendre conscience du mouvement social réel, l'étudier et suivre ses sinuosités. Ainsi, la dialectique devient également une méthode de recherche, et on peut se demander si Marx a suffisamment réfléchi au fait que les rapports mêmes entre la dialectique comme mouvement réel et la dialectique comme méthode doivent également être dialectisés, c'est-à-dire qu'il peut y avoir entre elles aussi bien correspondance (complémentarité, implication mutuelle, réciprocité de perspectives) que décalage (ambiguïté et polarisation).

Toutefois, sous ce double aspect de la dialectique conçue comme mouvement réel et comme méthode, Marx se rapproche autant que Proudhon de l'empirisme dialectique conduisant à une expérience toujours renouvelée des sinuosités, des tournants imprévisibles et inattendus de la réalité sociale. A vrai dire, les "synthèses dialectiques" que Marx évoque sont de préférence les résultats des efforts, des inventions, des créations de la volonté humaine, collective aussi bien qu'individuelle, qui s'expriment à travers les luttes et les conflits des classes et des groupes, à travers les tensions entre les forces productives et les rapports de production (à condition que ces synthèses ne se transforment pas en une vision eschatologique de l'avenir).

2. Nous arrivons ainsi au second élément positif de la dialectique de Marx : sa concentration exclusive sur la réalité sociale, sur la réalité historique en particulier, sur l'humain collectif aussi bien qu'individuel. Proudhon, qui s'était proposé le même but, n'a pas réussi entièrement à intégrer la dialectique des idées et des doctrines dans le mouvement de la réalité sociale. Marx, au contraire, a tellement insisté sur cette intégration qu'on a pu le soupçonner de ne voir dans les oeuvres de civilisation, dans les idées et dans les doctrines que des projections, des épiphénomènes de la réalité sociale ou, dans le meilleur des cas, des idéologies. Telle n'était pourtant pas son intention. En effet, Marx se rapproche plutôt de Saint-Simon, qui considérait les oeuvres, les idées et les valeurs comme parties intégrantes des phénomènes sociaux totaux et des actes totaux qui les produisent. Marx admet que les idéologies elles-mêmes sont comprises dans un mouvement dialectique, ce qui, en leur donnant une efficacité relative dans la réalité sociale, leur accorde une part de véracité.

3. Le troisième élément positif de la dialectique de Marx, le plus important à notre avis, est la découverte que le mouvement dialectique réel comporte une multiplicité d'orientations possibles observables dans la réalité sociale. On peut en distinguer sept :

a) Il s'agit d'abord de la dialectique des synthèses révolutionnaires.

b) Ensuite, de la dialectique entre les forces productives, les rapports de production, les prises de conscience, les oeuvres de civilisation et les idéologies, dialectique que nous pouvons, selon notre propre terminologie, désigner comme la dialectique des paliers en profondeur de la réalité sociale.

c) En troisième lieu, de la dialectique des classes sociales et de leur lutte, des changements de leur rôle, de leur nombre et de leurs divisions internes.

d) Puis de la dialectique des aliénations, qui prennent des sens et des formes différentes et se trouvent particulièrement renforcées sous le régime capitaliste.

e) On arrive à la dialectique de la vie économique en général et de l'économie capitaliste en particulier.

f) Un des aspects de celle-ci est la dialectique entre les sociétés en tant que totalités, et leurs économies en tant que secteurs de ces totalités, ce qui peut conduire également à une dialectique entre science économique et sociologie.

g) La dialectique du mouvement historique vient couronner l'édifice. Cette dialectique a tendance à englober toutes les autres dialectiques, mais provoque cependant chez Marx lui-même une dialectique entre sociologie et savoir historique ou science de l'histoire.

Marx n'a pas toujours nettement différencié ces multiples mouvements dialectiques d'autant plus que la dialectique historique est pour lui la synthèse de toutes les autres. Cependant, il a donné suffisamment d'indications pour nous permettre de constater que la plupart de ces dialectiques ne se recouvrent pas entièrement.

Malgré cela, il y a un point important que Marx n'a pas considéré et cette omission affaiblit ce qu'il a découvert ou plutôt pressenti. Si le mouvement dialectique réel peut s'engager dans différentes directions, ne faudrait-il pas recourir à différents procédés dialectiques pour les étudier et les suivre dans leur variation ? Certes, les mouvements dialectiques réels sont antérieurs aux voies et moyens permettant de les découvrir et de les étudier ; cependant, il serait inadmissible de ramener tous les procédés opératoires utilisables par la méthode dialectique à un seul:

celui de l'antinomie ou de la polarisation entre les contradictoires, qui s'accompagne en principe de leur unification ou de leur "dépassement" dans des synthèses.

Si, par exemple, pour étudier la dialectique des révolutions, le procédé de polarisation s'impose, par contre, pour étudier la dialectique des aspects de la réalité sociale, les procédés les plus indiqués sont la mise en rapport de complémentarité, d'implication mutuelle, d'ambiguïté et de réciprocité de perspectives. De même, la dialectique des classes sociales, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement de deux classes, mais de plusieurs (ce qui est souvent le cas dans les analyses concrètes de Marx, où il mentionne cinq ou six classes et de nombreuses "fractions" à l'intérieur de ces classes), demande l'application, à côté de la polarisation, de la mise en rapport dialectique de complémentarité ou d'ambiguïté. Ce dernier procédé, en particulier, s'avère nécessaire, lorsqu'il s'agit de fractions de classes susceptibles de constituer de nouvelles classes. Seuls les procédés dialectiques de mise en réciprocité de perspectives et d'implication mutuelle sont exclus ici, du fait que le caractère d'une classe est d'être irréductible à toute autre. A ce point de vue, Proudhon a mieux que Marx pressenti la pluralité des procédés dialectiques.

Les différents sens que prend chez Marx le concept d'aliénation et qui recouvrent des mouvements dialectiques réels divers devraient exiger également, pour leur étude, une multiplication des procédés dialectiques. Ainsi, les soi-disant "aliénations", qui en elles-mêmes n'ont rien de négatif, telles que : a) l'objectivation ; b) l'autonomie du social ; c) sa structuration ; d) enfin son organisation, à condition que celle-ci reste démocratique, demandent bien davantage, pour l'étude de leurs changements, des procédés tels que la mise en rapport d'implication mutuelle ou de réciprocité de perspectives avec la spontanéité du phénomène social total sous-jacent, qu'un recours au procédé de polarisation. Par contre, les aliénations négatives, telles que : a) l'asservissement aux organisations de domination ; b) la projection et la perte de soi ; c) enfin, la "déréalisation" (1), exigent avant tout, pour l'étude de leurs mouvements, le recours au procédé dialectique de polarisation.

La variété des procédés dialectique s'impose également pour l'étude des rapports entre économie et structure sociale. Marx le reconnaît lui-même implicitement, lui qui a tendance à exagérer l'implication mutuelle et même la réciprocité de perspectives entre les deux.

o
o o

---

(1) Cf. au sujet du concept d'aliénation chez Marx ma <u>Vocation de la Sociologie</u>, Tome II, 2ème ed. ; 1963, pp. 253 et suiv. et p. 321.

Ainsi, les constatations que nous venons de faire au sujet du décalage qui existe chez Marx entre sa découverte d'une multiplicité de mouvements dialectiques dans la réalité sociale et sa reconnaissance de principe d'un seul procédé opératoire pour les étudier, décalage qui le conduit, comme Hegel et Proudhon, à une véritable inflation des antinomies, nous permettent de préciser les défauts de sa dialectique.

I. La première erreur essentielle de sa dialectique est, comme celle de Proudhon, de n'avoir pas suffisamment approfondi le problème du rapport entre la dialectique en tant que mouvement réel de l'humanité, de la société et de la réalité historique, et les procédés dialectiques permettant de les étudier. Or, comme nous l'avons déjà indiqué, ce rapport est lui-même dialectique. Bien que Marx ait fait allusion à cette distinction entre dialectique comme mouvement réel et dialectique comme méthode de recherche, il ne l'a pas mis en relief.

2. La seconde erreur de la dialectique de Marx, plus grave encore que la première, et qui se trouve d'ailleurs à l'origine de celle-ci, est de rester une dialectique ascendante, comme celle de tous les dialecticiens qui l'ont précédé.

Si pour Platon la dialectique est une méthode qui permet de parvenir à l'intuition des idées éternelles, si pour les représentants de la théologie négative elle est une ordalie préparatoire à l'intuition mystique, si pour Fichte et pour Proudhon elle est un effort de la Société et de l'Humanité (identique à l'action morale de Prométhée) aboutissant à la création par le travail, chez Marx, en dépit de son réalisme plus rigoureux, la dialectique reste toujours la montée de l'Humanité, déchirée et douloureuse, vers le salut définitif. Bien que moins moralisante que celles de Fichte et de Proudhon, la dialectique ascendante de Marx conduit cependant bien davantage au rêve d'un paradis terrestre, où toutes les difficultés et tensions propres à la vie sociale se trouveraient levées pour toujours. Grâce à la dialectique historique, la dialectique ascendante de Marx est une marche triomphale, à travers les révolutions, vers une Humanité enfin désaliéné de toutes ses servitudes et réconciliée avec elle-même.

3. Nous arrivons ainsi à la troisième erreur propre à la dialectique de Marx : celle d'être non seulement une dialectique ascendante, mais également une dialectique apologétique. C'est l'apologie de la seconde phase du communisme, l'apologie de la société sans classes, l'apologie de la disparition de l'Etat, l'apologie de l'évanouissement de toute contrainte et de tout obstacle, l'apologie de l'harmonie parfaite sur terre. C'est l'apologie de la fin de l'Histoire : La dialectique réaliste de Marx se termine donc par une eschatologie, où se rejoignent l'annonciation prophétique du salut et la fin de l'histoire. A-t-on besoin d'insister sur le fait que la dialectique ascendante et apologétique de Marx, malgré tout le réalisme déployé en cours de

oute, ne sert finalement qu'à prouver ce qui avait déjà été posé mplicitement d'avance, à savoir que l'idéal terrestre édifié par le rolétariat ne tardera pas à se réaliser.

De ce point de vue, la dialectique de Proudhon est plus réaliste ue celle de Marx, car, dans sa recherche des équilibres variés entre es antinomies, même dans la société future, elle présuppose toujours ne instabilité de celle-ci, c'est-à-dire de nouveaux problèmes à ésoudre, problèmes imprévisibles d'ailleurs. Donc, finalement, la ialectique de Proudhon et celle de Marx, comme leurs contributions espectives dans tous les domaines, se complètent plutôt qu'elles ne se ontredisent.

-°-

Conclusion

L'influence de Proudhon et de Marx sur le mouvement ouvrier réel.

Dix-septième Leçon.

Pour terminer ce cours, nous allons confronter l'influence de Proudhon et celle de Marx sur le mouvement ouvrier réel.

Proudhoniens et Marxistes s'affrontèrent pour la première fois à la Première Internationale des Travailleurs, dont l'existence, d'ailleurs, fut de courte durée. Amorcée par la rencontre d'ouvriers délégués de différents pays, lors de l'Exposition Internationale de Londres en 1862, l'Association Internationale fut officiellement fondée en 1865 et dissoute en 1872, après sept ans seulement d'existence. Sa première réunion eut lieu à Genève en 1866. L'adresse inaugurale fut rédigée par Marx, mais celui-ci tint compte des positions des représentants français qui étaient tous des proudhoniens modérés et avaient à leur tête l'ouvrier Tolain. La section française s'organisa au début de l'année 1865. Elle fut d'abord dirigée par Tolain, Fribourg et Limousin. Les deux premiers avaient signé le "manifeste des soixante", qui fut condamné par Proudhon dans De la Capacité Politique des Classes Ouvrières, pour son extrême modération. Parmi les autres membres dirigeants, qui se joignirent aux fondateurs, il faut citer Benoit Malon et surtout Varlin qui sera un des membres les plus influents de la Commune et une des victimes les plus courageuses de la liquidation sanglante de la Commune par les Versaillais à la fin de mai 1871. C'est Varlin qui contribua essentiellement à l'orientation à gauche de la section française de l'Internationale. Or, bien que Marx corresponde avec Varlin et lui témoigne de l'estime, le gauchissement de la section française est surtout axé vers la synthèse de Proudhon et de l'anarchisme révolutionnaire de Bakounine. Le premier Congrès de l'Internationale se déroule à Genève, du 3 au 18 septembre 1866. Il est dominé par les Proudhoniens, soutenus par les partisans de Bakounine. N'ayant pu participer à ce Congrès, Marx donne l'ordre à ses partisans, "pour ne pas créer de dissensions", d'insister sur la revendication de la journée de 8 heures et sur la liberté syndicale, ce qui devait recueillir une approbation unanime. De même, dans le Congrès de Lausanne (1867), les proudhoniens, qui deviennent d'ailleurs de plus en plus révolutionnaires, prédominent toujours, soutenus par les partisans de Bakounine.

Dès 1867 et jusqu'à la Commune de 1871, la crise économique engendre une série de grèves. Marx, venu clandestinement en France en 1869, constate que le mouvement ouvrier dépasse les proudhoniens. En réalité,

e mouvement les entraîne de plus en plus vers l'extrémisme. L'évolution e Varlin est, à ce point de vue, fort caractéristique. Les idées de roudhon, de Blanqui et de Bakounine se combinent dans son esprit, mais l reste loin du marxisme. Aux Congrès de Bruxelles (1868) et de Bâle 1869), Marx ne compte encore que fort peu de partisans. Toutefois, ous les délégués se mettent d'accord sur le principe de la collectivi- ation des moyens de production.

En France, il n'y avait à ce moment-là que deux marxistes : Paul afargue, le gendre de Karl Marx, et Léo Frankel. Lafargue ne put pren- re part à la Commune de Paris, car il habitait Bordeaux. Mais il vint Paris pour quelques jours, afin de prendre contact avec la Commune, e qui lui valut une condamnation sévère à laquelle il n'échappa que par 'exil d'où il ne revint qu'après l'amnistie de 1880. Sa mission avait eur but d'organiser à Bordeaux, comme il le fut tenté dans beaucoup 'autres grandes villes de France, des Communes analogues à celle de aris. Des tentatives furent faites à Saint-Etienne et surtout à Lyon, ais elles échouèrent. Quant à l'autre marxiste, le hongrois Fraenkel, l devait jouer un rôle important dans la Commune.

Au cours des deux années qui précédèrent la Commune et qui marquent 'apogée de la I° Internationale en France, les proudhoniens, après avoir écouvert le caractère révolutionnaire du proudhonisme et compris inalement la position effective de Proudhon, appellent à combiner, à n moment propice, la révolution sociale et la révolution politique ; ls s'affirment alors comme les authentiques dirigeants du mouvement uvrier. Le Gouvernement impérial intente deux procès à la Section rançaise de l'Internationale. Ses dirigeants sont condamnés à des eines de prison, mais la Section, dissoute par deux fois, se reconsti- ue immédiatement à chaque reprise. A ce moment-là et surtout après la hute de l'Empire, imposée par la révolte ouvrière du 4 septembre 1870, a Section Française de l'Internationale compte plus de 300.000 ou- riers.

Cependant, on ne saurait affirmer, avec les adversaires de la ommune et aussi avec certains historiens influencés par eux, que 'Internationale Ouvrière fut la principale cause de la Commune. La ropagande officielle des Versaillais, Thiers en tête, représentait la ommune de Paris comme une intrigue tramée à l'étranger par des aventu- iers résidant à Londres. Or, rien n'est plus certain que le fait uivant : Dès le 4 septembre 1870, le Comité Central de l'Internationa- le siégeant à Londres, et en particulier Karl Marx, mettaient les uvriers français en garde contre une "insurrection prématurée". Le oulèvement du 31 octobre 1870, où les ouvriers et les gardes nationaux envahissent la salle de séance du Gouvernement de la Défense Nationale l'Hôtel de Ville, ne fait qu'augmenter les appréhensions de Marx et l'Engels. Ils considèrent que la classe ouvrière française n'est pas ûre pour une révolution sociale. Marx n'a accepté la Commune de Paris

qu'après qu'elle fut instituée et, en lui dédiant sa première apologie, il a passé sous silence le fait que la majorité de la Commune se composait de proudhoniens et de blanquistes. Toutes les mesures administratives, économiques et politiques prises par la Commune s'inspiraient de Proudhon.

C'est la section française de l'Internationale qui, avec le Comité Républicain des vingt arrondissements de Paris (septembre 1870-mai 1871) influencé par la Section et soutenu par les gardes républicains en révolte, ont été les principales forces organisées de la Commune, appuyée essentiellement sur les ouvriers de Paris. Cependant, la cause principale de la Commune réside dans une conjoncture historique unique : Le siège de Paris par l'armée allemande qui cernait la capitale depuis le 19 septembre 1870, le manque de vivres et l'injustice flagrante de leur répartition, l'armistice avec l'Allemagne accepté le 28 janvier 1871 à des conditions inouies, le caractère ultra-réactionaire de la Constituante réunie à Versailles, enfin la politique directement provocatrice de Thiers, Jules Favre et Jules Ferry à l'égard de la classe ouvrière, ont été les vrais facteurs de cette explosion sociale que fut la Commune de Paris.

Il n'est pas surprenant que, dans ces conditions, la Commune n'ait duré que soixante-treize jours : du 18 Mars au 28 Mai 1871. On devrait plutôt s'étonner de toutes les mesures que la Commune a eu le temps de prendre dans le court délai qui lui fut imparti. Ces mesures, aussi bien que l'existence même de la Commune - premier exemple du début d'une révolution sociale - eurent des répercussions immenses sur le mouvement ouvrier et ses adversaires dans le monde entier. Lénine était encore hanté par l'avènement de la Commune.

Il y a plus. Cette première tentative d'organisation du pouvoir prolétarien a joué le rôle d'un véritable mythe dans le sens sorélien d'appel à l'action. A tel point que Lénine, dans une discussion publique où ses partisans comme ses adversaires lui demandaient si le gouvernement soviétique pouvait durer longtemps, répondit en substance qu'il n'en savait encore rien, mais que du moins plus il durerait, plus il contribuerait à créer un mythe - qui, à côté de la Commune et plus peut-être que la Commune, se graverait pour jamais dans la mémoire de la classe prolétarienne du monde entier.

Dans ces conditions, il est particulièrement intéressant d'analyser l'esprit de la Commune et les mesures par lesquelles elle a essayé de le réaliser. Le 18 Mars, le Comité Central de la Garde Nationale décide et réussit de ramener les canons sur la butte de Montmartre afin de se défendre contre les Versaillais et les Allemands. Le 19 Mars, il annonce pour le 26 les élections au Conseil Municipal de la ville de Paris et

charge le Comité des 20 arrondissements de l'organisation de ces élections. En même temps, des délégués sont nommés aux différents services ministériels, militaires ou administratifs : Varlin et Jourde aux Finances, Eude à la Guerre, Vaillant à l'Intérieur etc. Ainsi, la première cellule du Comité Exécutif provisoire de la Commune se constitua et commença à se réunir à l'Hôtel de Ville.

Le 23 Mars, trois jours avant les élections, le Comité Central, dans son Manifeste, expose clairement ses buts : réaliser une révolution communale, base de la révolution sociale. Nous lisons : "Nous avons revendiqué l'émancipation des travailleurs et la délégation communale en est la garantie ... L'autonomie de chaque commune enlève (au pouvoir) tout caractère oppressif. Qu'avons-nous demandé ? L'organisation du crédit, de l'échange et l'association afin d'assurer au travailleur la valeur intégrale de son travail". Le ton très proudhonien de ce Manifeste ne peut échapper à personne. Après que 229.000 Parisiens eurent voté (sur 488.500 inscrits ; beaucoup de ceux-ci avaient quitté Paris), la Commune s'installa le 28 Mars. Le discours inaugural est prononcé par un vieil ami de Proudhon - Beslay, qui deviendra par la suite délégué de la Commune à la banque de France. Parmi les élus (70 membres), on compte 25 ouvriers, dont 13 membres de l'Internationale et pour le reste des intellectuels dont certains (Charles Longuet -le futur gendre de Karl Marx, le peintre Courbet, les écrivains Jules Valles, Clément, Grousset, etc.) entrent à la Commune lors des élections complémentaires du 16 Avril. Des artisans, des employés et de petits commercants composent le reste de cette assemblée assez hétérogène.

"La déclaration du peuple français" lue le 19 avril à l'Hôtel de Ville et approuvée à l'unanimité par la Commune, était rédigée par deux proudhoniens notoires, Pierre Denis et Delescluse. Son contenu coïncide totalement avec les idées de Proudhon : "L'autonomie absolue de la Commune étendue à toutes les localités de France et n'ayant pour limites que le droit d'intervention égal pour toutes les autres communes adhérentes au contrat, dont l'association doit assurer l'unité française". Donc fédéralisme total, d'où le nom de "fédérés" donné à tous les partisans de la Commune, et droit des électeurs de révoquer leurs représentants. Plus généralement, le but de la Commune est de "mettre fin au vieux monde gouvernemental et libéral, au militarisme, au fonctionnarisme, à l'exploitation, à l'esclavage des monopoles, aux privilèges auxquels le prolétariat doit son servage, la patrie ses malheurs et ses désastres". Plus les affaires vont mal et plus la Commune radicalise ses formules et ses mesures. Parmi les formules, nous retiendrons : "La révolution ayant pour but de faire disparaître le pouvoir lui-même, elle comporte l'abolition de l'Etat et de tout organisme dont il est l'incarnation suprême" parce que ce texte représente une synthèse du prodhonisme et du marxisme. Quant aux mesures prises par la Commune, il faut

distinguer les initiatives nouvelles et les mesures d'auto-défense.

Les initiatives nouvelles sont toutes guidées par l'hostilité contre la bureaucratie, le fonctionnarisme, l'armée permanente, l'enseignement confessionnel, enfin toute subvention aux cultes religieux. La Commune considère les fonctionnaires, même les plus hauts placés, comme des délégués temporaires, dont les salaires ne doivent pas dépasser ceux des ouvriers qualifiés. Elle tend à égaliser autant que possible tous les salaires, contrairement à ce qui devait se produire ensuite en U.R.S.S. Il y avait ici certainement une parcelle d'utopie. Cependant, Marx approuve sans réserve cette tendance dans son apologie de la Commune, contenue dans la III° adresse de l'Association Internationale des Travailleurs, que constitue La Guerre Civile en France.

Les mesures économiques prises par la Commune sont guidées par le même esprit et aussi par les circonstances. La Commune supprime temporairement tous les loyers pour pouvoir les égaliser dans l'avenir. Elle rend gratuitement à tous les intéressés les objets mis en gage dans les Monts de Piété et rembourse tous ceux dont les gages ont été vendus. Elle décrète un moratoire général de trois ans pour toutes les dettes. Elle essaye d'organiser le crédit gratuit si cher au coeur de Proudhon. Elle interdit toutes les amendes et toutes les retenues infligées aux ouvriers dans les usines. Elle confisque toutes les entreprises industrielles privées, délaissées par leurs patrons. Elle délègue ses représentants à la Banque de France, mais n'ose pas en confisquer les fonds tout de suite, et tergiverse jusqu'en Mai, quelques semaines avant sa fin, ce qui fut une erreur. La Commune cherche à développer autant que possible l'assistance publique et à la démocratiser. Elle interdit le travail de nuit, même dans les boulangeries, et favorise les chambres syndicales. Elle taxe et contrôle les prix de toutes les denrées.

L'une des grandes préoccupations de la Commune et où elle a le mieux réussie, peut-être, fut la réorganisation de l'enseignement. Vaillant, délégué de l'Instruction Publique, convoque les parents des élèves des écoles primaires pour étudier avec eux les réformes à entreprendre. L'enseignement religieux est supprimé. Des écoles d'enseignement technique et professionnel sont organisées. Le principe de la gratuité de l'enseignement à tous les degrés est proclamé. La Fédération des artistes est chargée de gérer tous les théâtres. La Bibliothèque Nationale est réorganisée et ouverte à tous. Elie Reclus en est nommé directeur.

Toutes ces mesures sont soutenues par des "clubs populaires" qui poussent la Commune à des mesures de socialisation plus radicales. Ce sont probablement ces clubs, ainsi que les violences exercées par les Versaillais, qui fusillaient tous les communards tombant entre leurs mains et prenaient des otages qui subissaient le même sort ou se

trouvaient sous cette terrible menace, qui conduisirent la Commune à une mesure qui s'est par la suite révélée néfaste : il s'agit de l'organisation d'un Comité de Salut Public. Celui-ci commit de lourdes fautes, sous l'inspiration de blanquistes jacobins. Malgré sa réorganisation en date du 9 Mai, c'est-à-dire moins de trois semaines avant la chute, on n'évita pas des massacres collectifs et arbitraires. La Commune proposa au Gouvernement de Versailles un échange d'otages au premier rang desquels se trouvait l'Archevêque de Paris. Thiers refusa cet échange et 64 otages furent fusillés avant la chute de la Commune. L'une des dernières victimes fut Chaudey, l'ancien secrétaire de Proudhon, qui était resté à Paris, mais n'avait pas participé à la Commune. Non qu'il lui fut hostile, mais il avait désapprouvé le soulèvement des gardes nationaux en octobre 1870 et était, pour cette raison, mal vu des membres de la Commune. Il fut arrêté par un commissaire de police véreux qui s'appropria ses économies, ce qui provoqua la démission du délégué communard à la préfecture de Police Rigault. Chaudey fût donc simplement une victime des circonstances. Mais son exécution, quatre jours avant la chute de la Commune, accrédita la légende soutenue plus tard par le marxisme officiel, que les proudhoniens les plus proches personnellement de Proudhon avaient été hostiles à la Commune. Ce qui est tout à fait faux, car certains des amis les plus intimes de Proudhon, comme Beslay, Deslecluse et Denis, furent membres de la Commune et même Délégués au gouvernement qu'elle institua. D'ailleurs, dans son livre, La Vérité sur la Commune, Beslay en fait l'apologie.

A qui me poserait la question suivante : Si Proudhon avait été vivant, aurait-il participé à la Commune, - ce qui étant donné son âge aurait été tout à fait possible, car mort à 56 ans en janvier 1865, Proudhon n'aurait eu que 61 ans au moment de la Commune - je répondrais qu'il m'est évidemment impossible d'affirmer quelles auraient été ses réactions directes. Cependant, si l'on tient compte que la conduite de Proudhon à la Constituante de 1848 a été ultra-révolutionnaire et si l'on relit De la Capacité Politique des Classes Ouvrières - avec son appel à la séparation totale de ces classes et de la bourgeoisie, et sa prédiction bien trop optimiste de la disparition imminente de cette dernière -, la participation de Proudhon à la Commune devient extrêmement probable. Dans ce cas, il en aurait certainement été le chef. Toutes les mesures prises par la Commune s'orientent dans le sens des idées de Proudhon, excepté le Comité de Salut Public, dû à l'influence blanquiste. Il n'y a pas de doute que Proudhon aurait combattu le blanquiste de toutes ses forces. Il est vraisemblable que son prestige aurait contribué à limiter et à réduire cette tendance. Proudhon, alors, serait mort courageusement avec les autres Communards et son corps serait inhumé avec ceux de tant d'autres victimes, devant le "Mur des Fédérés", au cimetière du Père-Lachaise. Si cela s'était produit, il est certain que les doctrines de Proudhon auraient connu

un retentissement plus grand et exercé une influence plus profonde encore qu'elles ne l'ont fait jusqu'à présent.

Je voudrais signaler un fait curieux. Quelques années après la chute de la Commune, Marx d'abord et Engels ensuite (ce dernier plus en détails), se sont appliqués à démontrer que l'échec de la Commune a sonné le glas du proudhonisme, reconnaissant ainsi implicitement l'influence prédominante de Proudhon sur la Commune. Mais ils se sont avérés mauvais prophètes. Car la pensée de Proudhon a ressuscité avec le nouvel essor pris en France par le mouvement ouvrier après 1880, surtout dès le développement du syndicalisme, du syndicalisme révolutionnaire en particulier.

Ce sont les divers aspects de cette influence que nous devons maintenant étudier pour terminer ce cours.

Après l'écrasement de la Commune - des milliers de fusillés, de détenus, d'émigrés - et malgré l'interdiction légale de toute association ouvrière (devenue inefficace après l'amnistie de 1880), le mouvement ouvrier reprend rapidement en France. A côté du Parti Ouvrier Français, ayant à sa tête les marxistes Paul Lafargue et Jules Guesdes, et du Parti Socialiste Révolutionnaire de tendance blanquiste ayant pour chefs Vaillant et Allemane, Brousse constitue un Parti Ouvrier Possibiliste, représentant un proudhonisme modéré. Brousse est le premier à proposer une synthèse entre les conceptions de Proudhon et de Marx. Il la trouve dans une autonomie des services publics décentralisés grâce à laquelle les moyens de production attribués à l'Etat prolétarien seraient effectivement gérés par les intéressés eux-mêmes. Mais il n'approfondit pas ces idées, qu'il compromet d'ailleurs par son opportunisme. Le socialiste belge Caesar de Paepe d'abord, Jaurès ensuite (qui a tant contribué à l'unification du parti socialiste français, Section Française de l'Internationale Ouvrière (1905) d'où le terme actuel de S.F.I.O.) ont développé une synthèse plus profonde de Proudhon et de Marx, synthèse à laquelle nous allons encore revenir.

Signalons auparavant que c'est surtout du côté du mouvement syndical qu'il faut rechercher le rebondissement de l'influence proudhonienne. Après que la loi de 1884 (sur l'initiative du gouvernement Waldeck-Rousseau) eut reconnu la légalité des syndicats, la Confédération Générale du Travail fut fondée en 1895. On constate en même temps un rapide développement de la Fédération des Bourses du Travail, qui vit le jour sous l'impulsion de Pelloutier en 1893. Les deux organisations, également influencées par le proudhonisme, se trouvent cependant pendant presque dix ans en concurrence. Si la Fédération des Bourses de Travail s'inspire du proudhonisme révolutionnaire combiné avec l'influence de Bakounine (d'où l'expression anarcho-syndicalisme), la C.G.T. incline

d'abord vers un proudhonisme modéré. L'unité des deux Organisations se fait au Congrès de Montpellier en 1902.

C'est de ce moment que date l'avènement du syndicalisme révolutionnaire qui domine la C.G.T. durant 12 ans, pour se désagréger au début de la première guerre mondiale en 1914, tout en laissant de profondes traces aussi bien en France qu'à l'étranger. Le syndicalisme révolutionnaire est à la fois un mouvement ouvrier réel qui se manifeste bruyamment en France et une doctrine qui se veut originale et l'est en partie; c'est une modification du proudhonisme de gauche adapté aux circonstances.

Le syndicalisme révolutionnaire se donne une charte au Congrès d'Amiens (1906). La charte d'Amiens, refusant tout contact avec la bourgeoisie, l'Etat et même les partis politiques, prêchant l'action directe, la grève générale et une révolution permanente dans les usines et dans le pays, est votée par 830 voix contre 8. Son auteur se nomme Griffuhles, secrétaire général de la C.G.T. ; il fut le plus grand chef du syndicalisme révolutionnaire en tant que mouvement réel. Je me rappelle une conversation que j'ai eue avec un ami intime de Griffuhles en 1925, alors que je commençais à rédiger ma thèse principale de Doctorat d'Etat ès Lettres, L'Idée du Droit Social, où la pensée de Proudhon joue un grand rôle. Mon interlocuteur me disait : "Savez-vous que sans le syndicalisme révolutionnaire, Proudhon serait oublié du grand public et des milieux ouvriers". C'est partiellement vrai, bien qu'en 1920 ait paru un ouvrage collectif, Proudhon et Notre Temps (écrit par des proudhoniens modérés et préfacé par Bouglé) qui, mettant en lumière les efforts réalisés en Angleterre et en Allemagne pour organiser légalement la représentation ouvrière dans les usines, parlait de la "résurrection de Proudhon" et de "l'âge de sa revanche". Cependant ces auteurs, comme d'ailleurs les survivants du syndicalisme révolutionnaire, oubliaient l'influence de Proudhon sur la constitution de l'autogestion ouvrière de base au début de la Révolution Soviétique, influence qui devait se prolonger en 1950 par le développement et l'approfondissement de l'autogestion ouvrière en Yougoslavie à partir de 1950.

Mais revenons à la doctrine du syndicalisme révolutionnaire en France. Il faut distinguer ici la doctrine élaborée dans le feu des combats par les dirigeants effectifs de ce mouvement et les théories de Sorel et Berth qui n'étaient que des doctrinaires intellectuels s'inspirant des évènements. Les meneurs du syndicalisme révolutionnaire ont surtout retenu de Proudhon que "l'atelier doit remplacer le gouvernement" et que la démocratie industrielle doit être instituée par les ouvriers eux-mêmes. Mais, pour la réaliser, ont-ils ajouté, il faut une "action directe" en dehors de toute forme légale, action qui ne peut être exercée que par les syndicats et leurs cellules dans les

usines. Leur principal moyen est la grève : les grèves partielles et la grève générale. C'est là que le syndicalisme révolutionnaire se distingue essentiellement de Proudhon tout en l'évoquant. Les cellules syndicales dans les usines et les entreprises que ces auteurs identifient à tort avec les conseils ouvriers de contrôle et de gestion, leur paraissaient être la base de la société future. Par ailleurs, il font confiance à des "minorités agissantes" capables de prendre l'initiative aussi bien de la "révolution finale" que de la "révolution permanente", quotidienne. Cette idée ne dirait certainement rien à Proudhon. Il faudrait ajouter à cette orientation du syndicalisme révolutionnaire un anti-militarisme outré, le refus en termes violents de toute armée permanente et un pacifisme radical qui s'est effondré sous le coup des évènements de 1914.

Ce que Sorel, dans ses Réflexions sur la Violence (1908) et Berth, dans Les méfaits des Intellectuels (1914) ont ajouté à la doctrine du syndicalisme révolutionnaire, c'est d'abord l'idée du Mythe appelant à l'action et représentant une sorte de synthèse entre certaines idées de Proudhon et de Bergson. Cette idée de l'importance du Mythe devait exercer son influence sur Lénine . C'est ensuite la prévention contre les intellectuels, chère à Berth, qui n'eut pas de répercussion en France, mais fut utilisée au début de la révolution russe, pour être condamnée ensuite ...

Remarquons, pour terminer nos réflexions sur le syndicalisme révolutionnaire en France et sur l'influence partielle que Proudhon a exercée sur lui, qu'en tant que mouvement réel, son importance ne se mesure pas par le nombre des adhérents à la C.G.T. de l'époque (5°/o seulement des masses travailleuses) mais par ceux des participants aux grèves, qui sont très élevés : 9.500.000 en 1906, 4.800.000 en 1910, par exemple.

Au moment même où en France, le syndicalisme révolutionnaire se développait d'une façon bruyante, Jean Jaurès, en dépit de sa lutte avec les partisans de Guesdes devenait le chef incontesté du Parti Socialiste Unifié (1905-1914). Tout en désapprouvant l'action directe prônée par le syndicalisme révolutionnaire, il reconnaît le bien-fondé de l'indépendance du syndicalisme à l'égard des partis politiques et le rôle des syndicats et de leurs cellules, non seulement sous le régime capitaliste, mais également comme base de la gestion industrielle dans la société de l'avenir.

Sous l'influence, peut-être, du socialiste belge, Caesar de Paepe, dont il approfondit les suggestions, Jaurès revient à Proudhon et surtout à ses premiers mémoires sur la propriété. Il tente une synthèse entre Marx et Proudhon, en proposant que la propriété des moyens de production soit attribuée à un Etat Collectiviste mais que la possession

effective de ces moyens soit donnée aux ouvriers se gérant eux-mêmes. Il se prononce donc pour un collectivisme décentralisé, fondé sur l'autogestion ouvrière, mais sans prononcer ce terme. On comprendra mieux pourquoi Léon Jouhaux, à ce moment-là Secrétaire Général de la C.G.T., a pu dire dans son discours aux obsèques de Jaurès, victime d'un odieux attentat à la veille de la guerre de 1914, que le syndicalisme révolutionnaire n'était éloigné de Jaurès que par les moyens et non point par le but final.

On retrouve certains aspects du proudhonisme (bien connus en Russie) dans l'orientation du parti socialiste révolutionnaire qui s'adressait surtout aux paysans ; sa branche d'extrême gauche non seulement soutint entièrement la révolution soviétique, mais participa au premier gouvernement des soviets. Or l'influence combinée du syndicalisme révolutionnaire français et du proudhonisme tout court, a joué un certain rôle dans la formation des soviets de base qui après la révolution d'Octobre prirent le pouvoir dans les usines et les entreprises, où ils réalisèrent l'autogestion ouvrière. Par la suite, quelques idées de Proudhon ont même pénétré dans le Deuxième programme du parti communiste adopté en Mars 1918 et jusqu'aux Discours de Lénine contre le Gouvernement provisoire de Kerensky en 1917. Dans un de ces discours, Lénine proclamait notamment : "Pas de collectivisation et de planification sans autogestion ouvrière de base". Mais durant la guerre civile, les soviets de base furent supprimés sous l'insistance conjuguée de Staline et Trotzky. Le X° Congrès du Parti Communiste (mai 1921) condamnait l'opposition ouvrière de Chlapnivcov qui exigeait le rétablissement de l'autogestion, anathématisée alors en tant que "déviation anarchiste-petite bourgeoise"... ce qui visait directement le proudhonisme. Il a fallu attendre le XXII° Congrès du Parti Communiste (1961) pour qu'on reparle de "l'autogestion des masses" et pour que les signes d'une évolution, d'ailleurs lente, vers l'autogestion ouvrière se dessinent. Nous voyons que l'idée proudhonienne d'une démocratie industrielle-agricole est tenace. Si, en U.R.S.S., elle n'est aujourd'hui réalisée que dans les Kolhoses paysans, elle domine, sans que le gouvernement s'en rende compte, dans l'organisation de l'Industrie, après 1950, en Yougoslavie.

A l'Occident, l'effroyable danger de la technocratie au service des trusts et des cartels privés, nationaux ou internationaux, technocratie qui assure, dis-je, la mainmise de ces derniers sur l'Etat et son administration, rend très actuel le problème de l'autogestion ouvrière. Cent ans après sa mort, l'actualité de Proudhon s'impose aussi bien à l'Est qu'à l'Ouest. C'est, je crois, le plus grand hommage qu'on puisse lui rendre.

En tant que sociologue et doctrinaire social, Proudhon n'est pas seulement un chaînon important et indispensable entre Saint-Simon et

Marx, sans lequel Marx serait impossible. Il est bien davantage. Les pensées de Proudhon et de Marx se complètent et se corrigent mutuellement. Elles ne s'excluent jamais, même lorsqu'elles se contredisent. Certes, les différentes tentatives de synthèse ont échoué jusqu'à présent, pour ne s'être pas élevées au niveau de ces deux frères ennemis. Mais le dernier mot n'est pas encore dit. Cette synthèse est bien plus avancée dans la réalité des faits que dans la doctrine. Je suis cependant certain qu'une nouvelle conception dépassant à la fois Proudhon et Marx, afin de les unir, ne se fera plus longtemps attendre.

-°-

TABLE DES MATIERES

Première Leçon	- Introduction	1
Deuxième Leçon	- Introduction (fin)	9
	Première Partie : La vie et les oeuvres de Proudhon jusqu'à la Révolution de 1848	13
Troisième Leçon	- Ière Partie (suite)	15
Quatrième Leçon	- Ière Partie (suite)	23
Cinquième Leçon	- Ière Partie (Suite)	31
Sixième Leçon	- Ière Partie (Suite)	38
Septième Leçon	- Ière Partie (Suite)	47
Huitième Leçon	- Ière Partie (fin)	56
	IIème Partie : Les oeuvres et les attitudes politiques de Proudhon pendant la Révolution de 1848 et son emprisonnement sous le Second Empire	59
Neuvième Leçon	- IIème Partie (fin)	68
Dixième Leçon	- IIIème Partie : Les oeuvres de Proudhon de 1853 jusqu'à sa mort	76
Onzième Leçon	- IIIème Partie (suite)	84
Douzième Leçon	- IIIème partie (suite)	92
Treizième Leçon	- IIIème Partie (suite)	101
Quatorzième Leçon	- IIIème Partie (fin)	110
	IVe Partie : La dialectique de Proudhon confrontée avec celle de Marx	116
Quinzième Leçon	- IVème Partie (suite)	118
Seizième Leçon	- IVème Partie (fin)	128
Dix-septième Leçon	- Conclusion : L'influence de Proudhon et de Marx sur le mouvement ouvrier réel	134

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID
5409861948

1.842 Imprimé en France 1966